COLECCIÓN GENERAL
biblioteca abierta

filosofía

Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant

Laura Quintana Porras







biblioteca abierta

colección general **filosofía**

Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant

Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant

Laura Quintana Porras

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas / Departamento de Filosofía
Bogotá

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Quintana Porras, Laura Cristina, 1978-
Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant / Laura Quintana Porras. –
Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2008
460 pp. – (Biblioteca abierta. Filosofía)

ISBN : 978-958-719-092-2

1. Immanuel Kant 2. Estética - Filosofía 3. Filosofía moderna

CDD-21 142.3 / 2008

Gusto y comunicabilidad
en la estética de Kant

Biblioteca abierta
Colección general, serie Filosofía

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía

Primera edición,
Bogotá D.C., octubre 2008

Preparación editorial
Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas



Contenido

Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant

Abreviaturas de las obras de Kant citadas*

OBS	*Observaciones sobre lo bello y lo sublime*
Dissertatio	*Disertación sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible*
R.	*Reflexiones sobre Antropología*
LP	*Logica Philippi*
CRP	*Crítica de la razón pura*
Prol.	*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*
QOP	*¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*
QI	*¿Qué es la ilustración?*
FMC	*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*
CRPr	*Crítica de la razón práctica*
MC	*Metafísica de las costumbres*
CJ	*Crítica de la facultad de juzgar*
Antr.	*Antropología en sentido pragmático*

* Se usa Ak. para referir a la edición de la Akademie Ausgabe (ver bibliografía).

There is more than a verbal tie between the words common, community, and communication [...]. Try the experiment of communicating, with fullness and accuracy, some experience to another, especially if it be somewhat complicated, and you will find your own attitude toward your experience changing.

JOHN DEWEY

Introducción[*]

COMO ES SABIDO, EL problema del gusto es un asunto recurrente en las reflexiones estéticas del siglo XVIII. Con este problema se trata de justificar la validez intersubjetiva de ciertos juicios valorativos, que no pueden fundarse en los criterios objetivos (leyes, reglas, conceptos) que permiten forzar el asentimiento en otros terrenos, y con respecto a los cuales, por consiguiente, el desacuerdo parece inevitable. Sin embargo, al reconocer esto se advierte también que estos juicios no pueden reducirse a meras apreciaciones privadas o incomunicables. Así, con el problema del gusto se pone de manifiesto que hay un ámbito de cuestiones que aspiran a ser reconocidas públicamente, pero con respecto a las cuales el acuerdo no puede forzarse a través de leyes o conceptos determinados, ni puede realizarse de manera plena y contundente.

---

* Agradezco a la Universidad Nacional de Colombia y a la Universidad de los Andes por la publicación de este libro, que recoge el trabajo de investigación doctoral llevado a cabo gracias al apoyo de Colciencias. Quisiera agradecer también al profesor Lisímaco Parra por las discusiones que alimentaron el desarrollo de esta investigación y por sus valiosos comentarios, así como a la profesora Francesca Menegoni por el tiempo y la atención que me prestó durante la pasantía de investigación que realicé en la *Università degli Studi di Padova*. Le agradezco a mi familia su respaldo incondicional, y a Felipe, el día a día.

Este es, justamente, el trasfondo que algunos autores contemporáneos[1] han reconocido en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant. En esta obra, han encontrado consideraciones que resultarían relevantes, más allá de la estética, para reflexionar sobre la posibilidad de consenso en el caso de los juicios políticos; es decir, cuando se trata de juicios sobre el mundo en común, que no pueden defenderse a través de argumentos probatorios o demostrativos, ni reducirse a asuntos meramente privados o irracionales, y que, en consecuencia, siempre pueden dar lugar a una pluralidad de puntos de vista.

Pero con el problema del gusto sale a relucir también una cuestión típicamente moderna. Pues, como se planteará en el primer capítulo de este trabajo, la modernidad se caracteriza por poner en cuestión diversos marcos de referencia (comunitarios, teleológicos, de tradición), en los que se fundaba un mundo en común, y por reconocer a los hombres como individuos, es decir, como seres plurales, en los que las diferencias son innegables y entre los cuales no existen lazos evidentes de interrelación. En esa medida comparto con Luc Ferry la idea según la cual la cuestión de la comunicabilidad emerge en el contexto de una cultura para la cual el problema de la mediación entre los hombres se vuelve central (véase 1993, p. 20). Y, en particular, la comunicabilidad del gusto se plantea como un problema característico de esta época, —como lo veremos luego— en la medida en que, al menos en un primer momento, aparece como un fenómeno no reducible a los esquemas conceptuales que, prescindiendo de todo marco de referencia comunitario, se utilizan para garantizar la mediación interhumana, la intersubjetividad de ámbitos como el conocimiento teórico o la moral.

1 Por ejemplo, Ernst Vollrath (1977, pp. 140-173); Hannah Arendt (1982, pp. 65-72); Henri de Ternay (1988, pp. 557-563) o Alessandro Ferrara (1988, p. 40).

Ahora bien, para enfrentar el problema en cuestión las reflexiones estéticas del siglo XVIII se mueven entre las siguientes alternativas: o la comunicabilidad de los juicios de gusto se plantea en términos de una unanimidad sentimental que queda garantizada por estructuras cognitivas compartidas, y la pluralidad de puntos de vista existente en tales asuntos se asume como algo indeseable, que podría suprimirse si todos los hombres aplicaran adecuadamente sus disposiciones cognitivas; o, en lugar de insistir en legitimar una convergencia plena a nivel sentimental, se trata de garantizar la discursividad de lo estético, es decir, se argumenta que las cuestiones de gusto pueden ser objeto de discusión. Desde esta postura se acepta que el discutir supone la posibilidad de acuerdo, aunque este último nunca puede alcanzarse plenamente ni de manera definitiva, de modo que siempre puede dar lugar a una pluralidad de puntos de vista. Así, desde la primera alternativa, la pluralidad de opiniones termina reduciéndose a un único punto de vista universal con el que todos tendrían que coincidir; mientras que desde la segunda, la pluralidad se reconoce como un hecho que no puede omitirse cuando se intentan concebir posibles formas de consenso en el ámbito estético. En breve, desde la primera perspectiva, la comunicabilidad sería algo que podría exigirse al apelar a disposiciones subjetivas comunes; desde la segunda, sería una aspiración, algo por buscar en el reconocimiento de la pluralidad.

Por razones que se harán explícitas en el transcurso de la indagación, a mi modo de ver, solo la segunda alternativa mencionada puede resultar adecuada para concebir la comunicabilidad de las cuestiones de gusto, así como de los juicios estrictamente políticos. Empero, a diferencia de algunos autores contemporáneos —como los ya mencionados Arendt y Vollrath—, el trabajo mostrará que esta segunda perspectiva no es la que se impone en la Tercera Crítica, a pesar de que, como lo revelarán algunas reflexiones precríticas y algunas consideraciones posteriores al giro

crítico, se trata de una dimensión que no se encuentra ausente del pensamiento kantiano.

Así, esta indagación en lugar de limitarse a un examen del problema de la comunicabilidad del gusto desde la perspectiva kantiana —esfuerzo que han realizado algunas de las lecturas más influyentes de la Tercera Crítica[2]— comprende tal problema en términos generales que no lo restringen al ámbito estético, y lo trata como una cuestión que se relaciona con una serie de rasgos característicos de la modernidad. Dado este horizonte amplio, el trabajo se estructurará, entonces, de la siguiente manera:

En la primera parte, el problema del gusto se planteará y elaborará teniendo en cuenta estos aspectos:

En primer lugar se mostrará en qué sentido puede entenderse como un problema moderno, cuáles son las dificultades que trae, y qué caminos pueden aducirse para resolverlo (capítulo 1). Luego, se examinarán las posibilidades de respuesta consideradas en el primer capítulo, a través de las propuestas de tres autores que, por contraste o cercanía, resonarán en los planteamientos de Kant. Por una parte, se encuentran las teorías de Hutcheson y de Burke. En el texto se argumentará que ambas, no obstante sus diferencias, ofrecen una respuesta similar, pues explican la validez intersubjetiva de las preferencias estéticas apelando a la idea de una naturaleza humana con la que todos los sujetos tendrían que corresponder. Por otra parte, se encuentra la propuesta de Hume. En relación con esta se argüirá que a pesar de los elementos que comparte con los anteriores, ofrece una respuesta alternativa dado que tenderá a concebir el consenso en asuntos estéticos como una posibilidad, como algo que se espera alcanzar en la interacción dialógica con

2 Entre ellas se encuentran los libros ya clásicos de Donald Crawford (1974), Jens Kullenkampf (1978) y Paul Guyer (1979), y los más recientes de Kenneth Rogerson (1986), Christel Fricke (1990a), Hannah Ginsborg (1990), C.H. Wenzel (2000) y Henry Allison (2001), para citar algunas.

los demás (capítulo II). Por último, se mostrará que el Kant precrítico, en su intento inicial por no tratar el asunto de manera unilateral, oscila entre dos concepciones distintas de la comunicabilidad del gusto que pueden relacionarse con las dos alternativas de respuesta antes señaladas (capítulo III).

En la segunda parte se examinará la respuesta al problema del gusto que se ofrece desde la perspectiva trascendental llevando a cabo el siguiente recorrido: primero, se delimita la noción de comunicabilidad que trae consigo el giro crítico, aduciendo que los criterios de objetividad establecidos para el ámbito teórico y el práctico son los criterios que justifican las pretensiones de validez intersubjetiva de los juicios de conocimiento y de los juicios morales, y aquellos que garantizan que en estos casos pueda exigirse un consenso irrestricto, una plena comunicabilidad. Sin embargo, el problema que entonces se plantea es que más allá de tales juicios hay otros, pertenecientes a diversos ámbitos de la experiencia humana, que no pueden fundarse en principios objetivos, pero que tampoco pueden reducirse a juicios meramente incomunicables. Este es el caso de los juicios de opinión y de creencia, y tal parecería ser también el caso de los juicios de gusto. Por lo pronto, se argumenta que al ocuparse de los juicios de opinión y de creencia Kant propone una noción de comunicabilidad alternativa, que no se plantea en términos de una unanimidad *exigible* por disposiciones o principios compartidos, sino como una aspiración que se orienta por ciertos ideales, principios heurísticos o asunciones compartibles (capítulo IV).

Luego se pasa a considerar la respuesta al problema del gusto que se encuentra en la «Crítica de la facultad de juzgar estética», teniendo en cuenta los tramos argumentativos que Kant distingue en este texto. Así, un examen de la «Analítica de lo bello» muestra que el autor realiza una caracterización unilateral del juicio de gusto, al que toma como punto de partida de su análisis. Esto lo lleva a concebir la pretensión de validez intersubjetiva que caracteriza este juicio en términos

de una *exigencia* de asentimiento, que no resulta consecuente con el carácter discutible, plural y la indeterminación del mismo. Pero una vez que el asunto se propone en estos términos, la investigación trascendental tiene como objeto establecer un principio *a priori* del gusto que logre justificar la exigencia en cuestión, y que se identifica con una capacidad común a todos los hombres para sentirse de la misma manera frente a los mismos objetos (capítulo v). Sin embargo, un examen de la «Deducción» pone de manifiesto que Kant no logra justificar esta exigencia apelando a un tal principio constitutivo del ánimo humano (capítulo vi). Finalmente, se recoge la perspectiva que se encuentra en la «Dialéctica» y se muestra que la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibiría tampoco puede justificarse desde el punto de vista de la razón, mostrando posibles vínculos entre gusto y moral (capítulo vii, especialmente, apartados 1 y 2).

Estas consideraciones permiten concluir que una respuesta adecuada al problema del gusto no puede ignorar que se trata de juicios siempre discutibles, con respecto a lo cuales no cabe forzar el asentimiento y, por ende, que la comunicabilidad de los mismos no puede plantearse en términos de unanimidad, esto es, de una convergencia plena exigible de todos los sujetos. De haber reconocido esto en su exposición del juicio de gusto, Kant habría caracterizado la pretensión de validez intersubjetiva de este juicio en términos de una aspiración al reconocimiento de los otros, es decir, la habría considerado como una expectativa de asentimiento, como algo que se espera alcanzar, como una *pretensión* en sentido estricto. Y esto hubiera llevado a que la investigación trascendental se restringiera a buscar un principio que diera sentido a la aspiración y no a encontrar un fundamento constitutivo que pudiera justificar la exigencia. Un principio tal tendría, desde la perspectiva kantiana, carácter regulativo y se tomaría como un mero supuesto, como un ideal por

alcanzar al que se apuntaría cuando se emite un juicio de gusto (capítulo VII, especialmente apartado 3).

Entonces se propondrá que al pensar el acuerdo en cuestiones de gusto como una aspiración, como algo por alcanzar en la interacción con otros —y no como una exigencia sustentable en capacidades cognitivas comunes, pero tampoco como un consenso fáctico dado— se puede sugerir una concepción discursiva de la comunicabilidad que podría resultar más consecuente con el carácter discutible y plural de tales asuntos. Como se planteará al final de esta indagación, se trata de una noción de comunicabilidad que puede arrojar luz sobre la forma en que podría concebirse la posibilidad de acuerdo entre posiciones políticas diversas; es decir, cuando se trata de juicios que conciernen el ser en común y que no pueden validarse por medios contundentes, pero tampoco —dado el carácter plural de la condición moderna— reconducirse a un determinado trasfondo comunitario (conclusiones generales).

PRIMERA PARTE

El problema de la comunicabilidad del gusto

I. El problema del gusto frente al carácter desvinculado del individuo moderno

Cada quien, replegado en sí mismo, se comporta como
si el destino de todos los otros le fuera extraño. Sus hijos y sus
buenos amigos constituyen para él la entera especie humana.
Aunque en sus transacciones con sus conciudadanos se
mezcla con ellos, sin embargo, no los ve; los toca, pero no los
siente; existe solo en sí mismo y para sí mismo.
ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*

DE ACUERDO CON LA interpretación que H.-G. Gadamer propone en *Verdad y método*[1], el concepto de gusto habría tenido en la tradición humanista de los siglos XVI y XVII un significado político-moral y una relevancia social innegables. Con él se habría indicado la capacidad de discernimiento y de orientación que un hombre puede adquirir como miembro de una comunidad para moverse adecuadamente en esta, de acuerdo con los casos particulares que imponen la vida práctica y el trato social (véase Gadamer, 1977, pp. 66-69 y 40-43). Sin embargo, según este autor, este concepto habría sufrido una clara reducción y habría perdido toda su relevancia política y social en manos de la reflexión estética kantiana. Esto podría verse, sobre todo, en el hecho de que la generalidad que —desde Baltasar Gracián— se le habría reconocido al gusto, se determinaría ahora de forma «privativa según aquello de lo que se abstrae, y no positivamente, según aquello que fundamenta el carácter comunitario [*Gemeinsamkeit*] y funda la comunidad [*Gemeinschaft*]» (Gadamer, 1977, pp. 77 y 49).

1 Se cita indicando primero la paginación de la edición española (editorial Sígueme) y luego la de la alemana (J.C.B. Mohr Siebeck). El año corresponde a la primera edición en español de editorial Sígueme.

Desde el punto de vista de este trabajo es evidente que la metodología trascendental, dominante en la *Crítica de la facultad de juzgar*, supone un giro subjetivo patente pues implica una fundamentación de la validez intersubjetiva del gusto a partir de ciertas facultades compartidas por todos los hombres. En esa medida, parecería claro que, desde esta explicación, no se suponen elementos comunitarios ni, en general, elementos ajenos a la subjetividad trascendental. Sin embargo, esta trasformación no puede desestimarse sin más, sino que merece una mayor consideración de las condiciones que supone y de las consecuencias que trae consigo.

En efecto, podría mostrarse que este giro fundamental que el pensamiento kantiano consuma, pero que se encontraría también, de cierta manera, en otros autores modernos anteriores a Kant, puede relacionarse con rasgos constitutivos de la mentalidad moderna y con ciertas condiciones sociales que sirvieron de suelo al desarrollo de esta mentalidad. Más aún, podría decirse que la concepción de la estética como un campo autónomo y el planteamiento del gusto como problema están relacionados con estas nuevas circunstancias. De este modo, podría ponerse de manifiesto que la forma dominante en que se aborda la cuestión, no solo en Kant sino en varios de los autores de su tiempo, y el que este asunto aparezca como problemático, no resulta ni arbitrario ni casual. El problema es, entonces, un problema moderno y el enfoque general que se adopta responde a preocupaciones cruciales de la época, en particular, a lo que se denominará en este capítulo, el «carácter desvinculado del individuo».

Teniendo en cuenta estas consideraciones, a lo largo de la investigación podría salir a relucir que, al prescindir de vínculos comunitarios, el enfoque en cuestión no excluye o niega necesariamente toda relevancia pública del gusto sino que el asunto depende de cómo se entienda la sociabilidad, el carácter público de esta capacidad. En efecto, al plantear la cuestión desde una perspectiva trascendental o, en general, al tener en cuenta ciertas capacidades que estarían presentes en todos los hombres, se está considerando, precisamente, una forma de entender el carácter público del gusto que puede relacionarse con el contexto moderno ya mencionado.

Sin embargo, al afirmar esto no se está validando este enfoque, como tampoco se está aceptando sin reservas la crítica gadameriana.

En efecto, si bien la perspectiva trascendental puede considerarse como una alternativa de explicación que tiene sus razones de ser, no se trata de la única posible ni, a mi modo de ver, de la más viable para concebir el carácter público del gusto. Pues, desde esta perspectiva, como lo veremos detenidamente en la segunda parte, se dejan de lado algunos rasgos característicos del fenómeno en cuestión. En particular, se pierde de vista el hecho de que la validez intersubjetiva del gusto no puede pensarse más allá del trato interpersonal, de la urdimbre de interlocución que es constitutiva de la vida pública. Pero esto no significa que una propuesta alternativa pueda desconocer las condiciones en que se plantea el asunto. En esa medida, si la modernidad se caracteriza por la trasformación de la «comunidad» (*Gemeinschaft*) en las estructuras más amplias de la «sociedad» (*Gesellschaft*), la opción de basar la validez intersubjetiva del gusto en vínculos comunitarios, que han perdido fuerza cohesiva, tampoco parece del todo viable. Una tercera alternativa tendría que reconocer, entonces, que el carácter público del gusto no puede basarse meramente en vínculos comunitarios ni, por ende, en un consenso empíricamente dado. Pero tampoco podría desconocer que, en todo caso, supone el trato interpersonal, la interacción comunicativa.

Por lo pronto, sin embargo, el objetivo del presente capítulo será poner de relieve esas nuevas circunstancias que se dan con la modernidad, para sugerir que la formulación del gusto como problema está en relación con ellas. Teniendo este objetivo en la mira se llevará a cabo el siguiente recorrido:

En primer lugar se examinarán algunos elementos de la mentalidad moderna (apartado 1), así como algunas condiciones sociales de la época (apartado 2), para mostrar en qué medida el hombre moderno se afirma como un «individuo desvinculado». Aquí se tomarán en consideración la historia de la mentalidad moderna que Charles Taylor propone en su texto *Las fuentes del yo*; algunas observaciones de la sociología, especialmente de Emile Durkheim y Richard Sennett, que pueden iluminar la interpre-

tación de esta época; así como algunos testimonios que pueden extraerse de fuentes literarias y filosóficas del siglo XVIII, especialmente, de J.J. Rousseau. A continuación, de la mano de Baltasar Gracián se mostrará que la emergencia del concepto «gusto» puede relacionarse con la progresiva irrupción moderna de la individualidad (apartado 3), aunque sea solo la plena afirmación de esta y el reconocimiento de su carácter desvinculado lo que lleva a la problematización del concepto. Luego, a través de ciertas fuentes de la época y, particularmente, de la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, se examinará en qué medida la desvinculación se reconoce en el siglo XVIII como una cuestión que impone el reto de pensar en formas abarcadoras de relación interhumana, y en qué medida a través de los ideales de impersonalidad y autonomía se busca resolver esta dificultad (apartado 4).

Finalmente, podrá mostrarse que el concepto de «gusto» se problematiza, en tanto que sus apreciaciones o juicios no parecen claramente reducibles a las formas impersonales, objetivas o universales que garantizarían la validez intersubjetiva de otros ámbitos (apartado 5). Se trataría, entonces, de un asunto que plantea la dificultad de concebir vínculos intersubjetivos, toda vez que se reconoce el carácter plural, irreducible, de lo individual.

1. La desvinculación del individuo como problema moderno

El concepto de «interioridad» que resulta constitutivo de la interpretación moderna del yo es un modo de «autointerpretación» históricamente condicionado (véase Taylor, 1996, p. 127); esta es una de las tesis que está en el trasfondo de esta investigación y que determina algunos de sus problemas. Con ella se afirma que la idea que tenemos del yo como individuo y como una individualidad que se caracteriza por una densa vida interior, se ha formado a través del tiempo, dadas ciertas condiciones. Desde el punto de vista de Charles Taylor, esta concepción del yo tiene su origen en diversas fuentes morales y religiosas: el cristianismo agustiniano con su afirmación de la interioridad, el voluntarismo nominalista con su visión antiteleológica del mundo, el «ascetismo intramundano»

que se afirma con la piedad protestante y su valoración de la «vida corriente», entre otros, habrían dado vida a una imagen del mundo que empieza a afirmarse en el siglo XVII y en la que todavía nos encontraríamos anclados con nuestros ideales de autonomía personal, bienestar, benevolencia y justicia universales.

Esta concepción del yo, sin embargo, también puede relacionarse con ciertas formas de interrelación social, gracias a la cuales las diversas ideas que confluyen para darle vida habrían encontrado el terreno para desarrollarse y afirmarse. Este es el punto de vista que, a través de diversos enfoques, han propuesto algunos sociólogos clásicos como Ferdinand Tönnies, Emile Durkheim y Georg Simmel. Desde su perspectiva, «la mayor parte de nuestros estados de conciencia no se habrían producido entre seres aislados, y se habrían producido de manera muy diferente entre seres agrupados de otra manera» (véase Durkheim, 1985, p. 413). Por eso, la idea que podemos tener de los hombres como individuos, como seres que no están unidos por vínculos preestablecidos, y que se caracterizan por una interioridad compleja y profunda, también supondría ciertas formas de interrelación social.

Sin embargo, con esto no se está afirmando que en otras épocas y culturas no se haya dado la conciencia de un yo, cierta autorreflexividad, ni ciertas distinciones entre lo interno y lo externo. Lo que se está señalando es que solo en la modernidad se habla del yo como un punto de referencia fundamental, solo en esta época la interioridad adquiere un significado constitutivo con respecto a la experiencia del mundo, solo entonces se reconoce una intensa vida individual. Aunque es claro que en la historia del pensamiento pueden encontrarse concepciones en las que se anuncia un énfasis en la interioridad —como es el caso del pensamiento cristiano, especialmente en su vertiente agustiniana—, y otras en las que aparece también cierta noción de individualidad —como se manifiesta ya en el pensamiento humanista del cuatrocientos—, también es claro que, tanto en Agustín como en los humanistas, el mundo es un cosmos cuyo orden preestablecido debe ser descubierto al ser contemplado. El moderno, en cambio, tiende a abandonar la idea de un orden del que él haría parte y, en general,

cualquier marco de referencia exterior —llámese orden cósmico, religioso, de tradición, comunitario—, para partir de la evidencia que pueda otorgarle su propia interioridad. En ese sentido, el hombre deja de buscar los fundamentos del conocimiento y de su actuar en un orden exterior, al volverse sobre sí mismo para fundamentar sus criterios de juicio. Se trata de una actitud que, tal y como lo ha destacado Taylor, domina la reflexión moderna sobre distintos ámbitos de la experiencia humana: el epistemológico, el moral, el político; y que lleva a la consideración de nuevas esferas, como la estética.

En el caso del terreno epistemológico, esta actitud puede hacerse explícita en la imagen kantiana de la «revolución copernicana», De acuerdo con esta, los objetos de conocimiento son relativos a quien los conoce —como el movimiento de los astros, según Copérnico, es relativo al movimiento del espectador—, de suerte que no es nuestro conocer el que debe regirse por los objetos, sino estos por nuestra capacidad de conocerlos (véase CRP, B XVI). Así, a la luz de esta analogía, lo relevante es la actitud del observador, concretamente, la toma de conciencia por parte del sujeto cognoscente del papel que juegan sus propias facultades en la determinación de los objetos de conocimiento. La razón no busca entonces sus principios en un orden exterior sino que se autofundamenta, debe volverse a hacia sí misma para fundamentar sus propios criterios de juicio. Y de la mano con estos principios debe abordar a la naturaleza, no ya «en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder sus preguntas» (CRP, BXIII). Se trata de una actitud claramente distinta a la que predominaba desde la antigüedad: ahora la contemplación se sustituye por el control racional, metódico, del mundo. La imagen de un hombre que aspira a encontrar el orden del que hace parte es reemplazada por la imagen de un sujeto cognoscente que pretende determinar, por medio de los principios de su racionalidad, el orden en que debe conocerse. Ahora el sujeto se separa del mundo para determinarlo como objeto de conocimiento, para objetivarlo.

Esta actitud epistemológica puede rastrearse también en cierta concepción moderna de la moral. En este caso, aquello que es sometido a la racionalidad como objeto de control es la naturaleza en general, y esto incluye la naturaleza humana, en el sentido de lo natural que hay en el hombre. De esta manera, y como lo había sido para algunas éticas antiguas y medievales, el autocontrol racional es una noción fundamental para esta visión moral, pero su diferencia radica en que la razón se concibe ahora como una facultad completamente autónoma. En esa medida, se concibe como una capacidad que no encuentra sus principios en un orden exterior preestablecido, en una autoridad incontestable, o en las inclinaciones naturales, sino que se dicta a sí misma sus propias leyes de acción, con plena espontaneidad e independencia, y por ende, desvinculadamente con respecto a cualquier condicionamiento externo. Esta visión está a la base del ideal moderno de libre pensamiento pues este implica justamente, como lo sugiere Danièle Letocha (véase 2000, pp. 79-80), hacer *tabula rasa* de la voz de la tradición, de toda evidencia recibida, de la opinión de los demás —todo lo cual se concibe como dudoso—, para internarse en la conciencia propia y escuchar la voz cierta de la racionalidad.

Sin embargo, lo que resulta más significativo es que, en ambos casos, tanto en el plano epistemológico como en el moral, es a través de la evidencia que le ofrece su propia conciencia que el individuo moderno puede lograr la certeza, la objetividad de sus juicios (véase Taylor, 1996, pp. 191 y ss.). Y, a la vez, es por esta vía que se pretenden fundamentar ámbitos en los que sea posible la convergencia plena, y con ello reconstruir los vínculos intersubjetivos. En efecto, las mismas estructuras subjetivas que permiten garantizar la objetividad del conocimiento y, en el caso de Kant, la misma racionalidad que permite garantizar la necesidad de la moral, se conciben como las condiciones que hacen posible el acuerdo de los hombres en sus juicios de conocimiento y en sus juicios morales, y que permitirían la deseable unanimidad en estos ámbitos[2].

---

2 Esto se desarrollará con detalle en el capítulo IV de este libro.

Pero la misma vía reflexiva que trae consigo la afirmación de la interioridad y la delimitación de esta y de sus propias capacidades, también conlleva al camino de la autoexploración, un camino que conduce al territorio opuesto de lo particular y de lo contingente. Aquí ya no se afirma el sujeto, como eje universal del conocimiento, sino la individualidad, en sus aspectos más particularizantes. Se trata de otra manifestación del subjetivismo moderno que se caracteriza por el reconocimiento y valoración de lo estético; esto es, de diversas formas y fuentes de sentimientos como elementos definidores del individuo que, al menos en principio, no parecerían subsumibles bajo los esquemas generales que permitirían garantizar la validez intersubjetiva en otros terrenos. Así, al poner el énfasis en tales rasgos se estaría insistiendo en aquello que separa al individuo, en aquello que lo diferencia, es decir, en todo aquello que lo desvincula de los demás. Tal es, justamente, el problema que se plantea con la cuestión del gusto: ¿cómo garantizar la validez intersubjetiva de ciertas apreciaciones que surgen de la diversidad irreducible de lo individual y que, consiguientemente, no parecen subsumibles bajo los criterios que permitirían el acuerdo en otros terrenos?

Ahora bien, el que no se conceda sin más la relatividad del gusto y de sus apreciaciones, muestra que se trata de una cuestión que inquieta y que se asume como algo que merece consideración. En efecto, se trata de un asunto que aparece como representativo de todos aquellos ámbitos que señalan el carácter irreducible de la pluralidad humana, así como la limitación para comprender otros aspectos diversos de la realidad de los hombres, de los esquemas que garantizarían la validez intersubjetiva de otros terrenos. Entre tales ámbitos se encuentra también la política, sobre todo cuando se piensa en ella desde las nuevas circunstancias que caracterizan la modernidad.

En efecto, desde la perspectiva moderna la desvinculación del agente humano con respecto a un orden jerarquizado de fines dados de antemano y a todo vínculo de tradición implica, también, que no existe un marco de referencia externo, una unidad preestablecida que sirva para coordinar a los hombres en un cuerpo orgánico, sino

que el individuo se encuentra solo y debe establecer por sí mismo los vínculos interpersonales. De ahí que en diversas teorías de la época se presente como un átomo aislado, como un individuo libre que, en principio, no está sujeto a ningún vínculo ni a ninguna autoridad, sino que debe establecerlos artificialmente para garantizar su propia supervivencia y desarrollo. Pero, a la vez, aparece como un individuo cuyos intereses y opiniones, tanto frente a sí mismo como en su relación con los otros, serían, a primera vista, tan diversos como inconciliables. Aquí también surge entonces el problema de pensar en las condiciones que pueden garantizar el acuerdo entre una pluralidad de individuos tan diversos y dispares, entre los cuales no existe un nexo evidente de interrelación, y entre los cuales parece imposible la unanimidad. Así pues, con el problema del gusto, como con el de la política, se pone de manifiesto la misma dificultad: la dificultad de vincular lo individual a una perspectiva general; la dificultad de pensar lo común desde el reconocimiento de la pluralidad humana.

Se trata, de una cuestión típicamente moderna, no solo porque supone elementos característicos de esta mentalidad, como la afirmación de la individualidad y la desvinculación con respecto a referentes de determinación externos, sino porque está relacionada con ciertas condiciones sociales que caracterizan esta época. En concreto, los procesos de urbanización de comienzos del siglo XVIII contribuyen a hacer patente el carácter individual y diverso de los hombres y a poner de relieve el problema de concebir vínculos intersubjetivos entre esa pluralidad humana. Así, esta ampliación de la vida social contribuiría a configurar esa nueva vida psíquica que se da con la afirmación de la individualidad, y a revelar tanto la inadecuación de las condiciones comunitarias para asegurar vínculos de interrelación, como la dificultad de pensar en elementos comunes entre sujetos que se presentan como unidades extrañas y diversas, como sujetos desvinculados.

2. La emergencia de la gran ciudad: trasformaciones de lo público en el siglo XVIII

Yo no os sabría decir lo que sentí viendo esa gran ciudad, y su tumulto, y su gente, y sus calles […], yo caminaba, abría los ojos, estaba aturdida, he ahí todo.
MARIVAUX, *La vie de Marianne*

Según el sociólogo Richard Sennett, lo público, entendido como aquello que «es manifiesto y está abierto a la observación general», es una expresión que empieza a hacerse bastante común a comienzos del siglo XVIII, especialmente en Francia e Inglaterra (Sennett, 1992, p. 16). Se trata ciertamente de un uso que estaba presente mucho tiempo atrás pero lo que parece haber cambiado es aquello a lo que se refieren los términos implicados, especialmente, aquello que ha de entenderse por la «observación general» —esto es, por el «público» para el cual algo se manifiesta—. En efecto, mientras que en la Francia del siglo XVII este ámbito ocupado por los observadores se limitaba a cierta región de la sociabilidad, en el siglo XVIII esta región se amplía: ya no se trata solo de una elite limitada con la que se puede socializar más allá del círculo de amistades y familiares que constituyen el ámbito privado, sino de un sinnúmero de personas tan extrañas como diversas.

Tal ampliación de la región ocupada por el público parece estar relacionada con una serie de fenómenos económico-sociales, que no cabe examinar aquí con detenimiento, pero que traen consigo, fundamentalmente, un notable crecimiento de los centros urbanos a lo largo del siglo XVIII[3]. En efecto, esta es la época en la que se van configurando las grandes ciudades modernas en Europa, centros de una actividad económica en expansión en las que el encuentro

3 Sennett anota, por ejemplo, el crecimiento de una ciudad como Londres que pasó de tener 315.000 habitantes en 1632 a tener 750.000 a mediados del siglo XVIII. Según este autor, tal desarrollo demográfico puede explicarse, en parte, por el ascenso de las clases burguesas mercantiles, de la mano con el desarrollo de la economía capitalista, y por la consiguiente migración de grandes masas de población rural hacia los lugares donde se concentraba la producción de bienes y el tráfico comercial (véase 1992, p. 50).

entre desconocidos es la constante del día a día. Y es también la época en la que empieza a hacerse común el uso de la palabra «cosmopolita» para referirse al hombre que se mueve como pez en el agua en la diversidad, en aquello que no le es conocido ni familiar. Se trataba del «hombre público perfecto», dadas las nuevas condiciones que se imponían en el espacio público de entonces.

En estas urbes del siglo XVIII varios factores contribuían, según Sennett (véase 1992, pp. 56-60), a marcar al extraño como *desconocido*. Por una parte, se encuentra el crecimiento demográfico que suponen las grandes ciudades: migraciones extensas incrementaron su población y, en consecuencia, su conformación empezó a volverse problemática, ya que las personas rompían con sus lazos comunitarios para trasladarse a la ciudad y, por lo tanto, los vínculos familiares, los usos y las tradiciones en común dejaron de servir como patrones de reconocimiento. Por otra parte, las grandes ciudades se convirtieron en centros mercantiles, en los que las actividades artesanales tradicionales y la competencia interna dieron paso a un comercio internacional de competencia abierta y móvil. Esta expansión destruyó los territorios estables de actividad económica, de suerte que los extraños no pudieron reconocerse más como pertenecientes a un determinado gremio o a una familia dedicada a cierto sector económico ubicable dentro de un territorio particular del espacio urbano. Pero tampoco podían distinguirse por sus diferencias estamentales, dada la movilidad social que empezaba a hacerse evidente por la emergencia de las nuevas clases productivas. Así, la ciudad había dejado de reflejar una jerarquía ordenada de funciones que pudiese proporcionar imágenes acerca de las tareas y formas de comportamiento que podían adoptarse como pautas de referencia. En breve, los referentes sociales de identificación, así como los criterios tradicionales para regular el trato público, se habían vuelto inoperantes, de suerte que el mismo trato social tenía que volverse un problema.

En efecto, ¿qué tipo de interacción se puede dar entre individuos tan diversos y extraños entre sí? ¿Qué criterios podían aducir en sus posibles intentos de comunicación? ¿A qué fondo común apelar para tratar con una masa de desconocidos? Estas,

entre otras preguntas, sugieren que la vinculación entre los individuos en las grandes ciudades del siglo XVIII aparecía como un problema que suscitaba numerosas inquietudes y sospechas. Así lo muestran diferentes imágenes que empezaban a pulular en la literatura de la época, desde Marivaux (1688-1763)[4] a Defoe (1661-1731)[5], pasando por Swift (1667-1745)[6] o Fielding (1707-1754)[7], hasta un diletante como Casanova (1725-1798)[8]. Pero nadie como Jean Jacques Rousseau (1712-1778), tan escrupuloso con respecto a la vida urbana, puede mostrar mejor, a través de sus consideraciones críticas, los rasgos fundamentales de esa nueva forma de vida que, con todos sus riesgos y posibilidades, terminará por predominar en la modernidad.

2.1 La desvinculación en la ciudad moderna

Entro con un secreto horror a ese vasto desierto del mundo. Ese caos no me ofrece sino una soledad espantosa en la que reina un profundo silencio. Mi ánimo, de prisa, intenta dispersarse y se encuentra por todas partes restringido. «Nunca me encuentro menos solo que cuando estoy solo», decía un antiguo: yo no estoy solo sino en la

4 Las palabras tomadas de *La Vie de Marianne* (1734) de Marivaux, citadas como epígrafe, son elocuentes con respecto a esto, como lo son las imágenes que este mismo autor ofrece en su *Paysan parvenu*.

5 Como puede verse especialmente en su guía detallada sobre gran Bretaña, *A Tour through the Whole Island of Great Britain* (1724), en la que Londres aparece como una ciudad «amorfa», «sobrepoblada», plagada por una «masa abigarrada» («*motley mass*») (véase Sennett, 1992, p. 51).

6 En los *Viajes de Gulliver* (1724), Swift esboza imágenes bastante irónicas de la sociedad de su época, no solo a través de los recuentos que el personaje hace de su patria (ver por ejemplo, «A voyage to Brobdingnag», cap. VI), sino en las descripciones que presenta de algunos lugares que visita (véase, por ejemplo, «A Voyage to Laputa», cap. II).

7 Particularmente en su libro *Tom Jones* (1749), Fielding se refiere a las aventuras de un expósito provinciano y a su experiencia de desarraigo al tener que migrar a la gran Londres.

8 Las descripciones de Casanova en el recuento de su vida (*Memoires de J. Casanova de Seingalt écrits par Lui-meme*, 1790-1798), presentan a una París tumultuosa y febril.

multitud, donde no puedo estar ni en ti ni en los otros. Mi corazón quisiera hablar, él siente que de ningún modo es escuchado; él quisiera responder, nada se le puede decir que no le concierna más que a él. No entiendo en absoluto la lengua de los lugareños, y las personas de aquí no entienden la mía.

ROUSSEAU, *Julie*

Las cartas que Saint-Preux, protagonista de la novela *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761)[9], escribe a su amada Julie, durante su estancia en París en 1737, y que ocupan la segunda parte del libro, están dedicadas en gran medida a recoger las impresiones que el joven provinciano se hace de esa gran urbe. Por eso dan un testimonio patente sobre la vida urbana durante el siglo XVIII que puede resultar revelador con respecto a lo dicho en el apartado anterior. En efecto, en las palabras citadas se pone de manifiesto con toda claridad aquel fenómeno que había aparecido como definidor de la nueva forma de vida: la sensación de desvinculación y extrañeza que predomina en la gran ciudad. En esta, aquel que ha dejado tras de sí su pequeña comunidad, su mundo conocido de personas y tradiciones, siente que los otros hablan una lengua distinta a la suya, pues se le aparecen como cantidades desconocidas que no son identificables desde los referentes que domina, desde un trasfondo compartido que pudiera permitir la comunicación fluida con ellos. Entonces, al constatar que no hay nada que pueda vincularlo a los otros, el recién llegado siente que la gran ciudad, con todo su bullicio, su diversidad y turbulencia, no es sino un desierto silencioso en el que reina una espantosa soledad, un mundo estéril a nivel de la vida pública. De suerte que, según lo destaca Saint-Preux, parecería que en medio de la masa, del conglomerado, el individuo se siente más solo que nunca, completamente incomunicado, aislado de los demás.

9 Según lo señala Cassirer, entre las obras que Kant habría leído con gran entusiasmo en la época en que descubrió a Rousseau, se encuentra, justamente, *Julie o la Nueva Eloísa*, el texto de que nos serviremos en el presente apartado (véase Cassirer, 1945, p. 40-41).

Así, a través de esta primera impresión que ofrece su personaje, Rousseau detecta la soledad, el aislamiento de los individuos en los grupos de masas. Un riesgo que, según puede seguirse del testimonio de este autor, ya podía captarse como latente en el siglo XVIII, aunque solo aparezca como algo evidente en las sociedades contemporáneas. Se trata, para usar los términos de Hannah Arendt, del peligro de que los hombres se conviertan en «completamente privados», es decir, que sean «desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos»; el peligro de que se encuentren «encerrados en la subjetividad de su experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces» (véase Arendt, 1958, p. 58). Un peligro que un autor del siglo XVIII, Johnathan Swift, expone muy bien a través de su alusión irónica a los habitantes de Laput, quienes tenían que emplear ciertas vejigas para poder interactuar entre sí, para poderse ver, para poderse oír, para comunicarse[10].

2.2 La afirmación plena de la individualidad

Desde otro ángulo, Rousseau, nuevamente tomando la voz de Saint-Preux, hace explícito un fenómeno fundamental que está ligado a esta desvinculación del hombre de la gran ciudad y que ya aparecía, de cierta manera, en las palabras de Arendt antes citadas:

> […] como cada cual piensa en su propio interés, nadie en el bien común, y como los intereses particulares son tan opuestos entre ellos, se da un choque perpetuo de intrigas y cábalas, un flujo y reflujo de prejuicios, de opiniones contrarias […] lo bueno, lo malvado, lo bello, el vicio, la verdad, la virtud, no tienen sino una existencia local y circunscrita. El que quiera dispersarse y frecuentar varias sociedades tiene que ser más flexible que

10 «Parece que los entendimientos de aquellas gentes están tan abstraídos […] que no pueden ni hablar ni prestar atención a los discursos de otros sin una solicitación contundente sobre los órganos del discurso y del oído», escribe irónicamente Swift, al trazar la imagen de tales gentes (véase Swift, [1724], 1952, p. 95).

> Alcibíades, cambiar de principios como se cambia de compañía […], cada cual se pone, sin cesar, en contradicción consigo mismo […] (Rousseau, [1761], 1960, p. 210).

Se trata de la intensificación de la esfera individual que estaría ligada al crecimiento de las ciudades. Según puede seguirse de las palabras de Rousseau, cuando se disuelve la idea de un trasfondo compartido por los ciudadanos, el presupuesto de un bien común que prima sobre estos también parece resquebrajarse. Entonces, sin ese trasfondo colectivo que permita la armonía entre los individuos, estos pueden desplegar toda su singularidad, toda su diversidad, para perseguir un sinnúmero de intereses particulares, tan diversos como ellos mismos. Esto significa que se da una multiplicación y diversificación de las formas de valoración, cuya consecuencia previsible, según la cita es, o bien el choque, los conflictos continuos, es decir, el desacuerdo con los otros, o bien la relajación de las costumbres y de los principios tradicionales propios, cuando se quiere evitar el desacuerdo y la discordia con los demás, es decir, el desacuerdo consigo mismo. Así, quien se deja llevar por esa vida tumultuosa, relajada e insegura, terminará por olvidar quién es y a qué pertenece: la disolución del propio mundo cerrado de certezas traería consigo la disolución del rol que se jugaba como miembro de ese mundo establecido[11].

Lo anterior sale a relucir con claridad en *La carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (1758), donde, a través de su crítica al teatro, Rousseau condena la vida de la gran ciudad, los usos y formas del mundo cosmopolita, cuyo modelo es París, para defender una so-

---

11 Esta sensación es percibida por el propio Sant-Preux: «Entre tanto comienzo a sentir la ebriedad en la que esta tumultuosa y agitada vida sumerge a aquel que la lleva y yo me desvanezco con un aturdimiento similar al de un hombre frente a cuyos ojos se hacen pasar, rápidamente, una multitud de objetos. Entre todas las cosas que me sorprenden no hay ninguna que me llegue al corazón, pero todas juntas perturban y suspenden mis sentimientos, tanto que me hacen olvidar, por un instante, quién soy y a quién pertenezco» (Rousseau, [1761], 1960, pp. 232-233).

ciedad y unas formas comunitarias de vida, que tienen como paradigma a la «pueblerina» Ginebra[12]:

> En una gran ciudad llena de gente intrigante y desocupada, sin religión ni principios y cuya imaginación está depravada por el ocio, la vagantería, el gusto al placer y las grandes necesidades, no engendra sino monstruos y no inspira sino fechorías; [...] ni las costumbres ni el honor significan nada, porque cada cual, ocultando su conducta a los ojos del público, solo exhibe su prestigio y es estimado únicamente por su riqueza (Rousseau, [1758], 1994, pp. 72-73 y 1979, pp. 316-317)[13].

En contraste, en una ciudad pequeña, «los individuos, siempre a la vista del público, son censores natos los unos de los otros» y «la administración tiene sobre todos ellos una inspección fácil», de suerte que cada cual se cuida de seguir los hábitos y las costumbres compartidas. Pues en este caso, tales hábitos y tales costumbres lo son todo: son el fundamento, el piso en el que descansa la cohesión social. El contraste que se sigue de las palabras citadas es claro: en una gran ciudad ya no puede dominar el «ojo público», «la conciencia colectiva», sino que frente a esta prevalece el desarrollo de lo individual; en cambio, en la pequeña ciudad, lo individual está controlado por la censura pública y la cohesión social se resuelve a través de esta.

La descripción que Rousseau ofrece de este contraste, más allá de la valoración que la impregna, anuncia la confrontación que, desde puntos de vistas diferentes, ofrecen algunos sociólogos modernos, especialmente Ferdinand Tönnies y Emile Durkheim,

12 Por demás, resulta significativo que en este texto Rousseau, defensor de una idea de sociedad orgánica, comunitaria, de alguna manera cercana a la concepción platónica, adhiera la crítica a los espectáculos que formula el filósofo griego.

13 Se usa la traducción de Quintín Calle Carabias (Tecnos, 1994). En algunos casos esta se complementa con la traducción de Salustiano Masó (Alfaguara, 1979). Cuando esto suceda se indica la paginación de ambas ediciones, señalando primero la paginación de Tecnos y luego la de Alfaguara.

a través de los términos «comunidad» (solidaridad mecánica) y «sociedad» (solidaridad orgánica)[14]. Por eso, para aclarar el punto de vista del ginebrino y los elementos que pueden obtenerse de su crítica, resulta pertinente servirse de tales planteamientos. Considérese, en particular, lo que el sociólogo francés destaca con respecto a la vida comunitaria[15]. En ella se daría una forma de cohesión social

> […] cuya causa se encuentra en una cierta conformidad de todas las conciencias particulares hacia un tipo común [...]. En esas condiciones, en efecto, no solo todos los miembros del grupo se encuentran individualmente atraídos los unos a los otros porque se parecen, sino que se hallan también ligados a lo que constituye la condición de existencia de ese tipo colectivo, es decir, a la sociedad que forman por su reunión [...]. Cada uno de los elementos de esta última es el que determina nuestra conducta, no actuamos en vista de nuestro interés personal, sino que perseguimos fines colectivos [...] (Durkheim, 1985, p. 125).

Se trata, justamente, de la forma de vinculación que Rousseau privilegia, la cohesión social que se da en Ginebra y, en general,

---

14 Curiosamente, aunque Durkheim y Tönnies coinciden en diferenciar «comunidad» y «sociedad», se oponen en las metáforas que usan para caracterizarlas, así como en su valoración de ambos fenómenos. En efecto, mientras que el primero caracteriza y valora positivamente la sociedad moderna por su solidaridad orgánica, el segundo la define por formas de interrelación mecánicas, a las que valora negativamente. Correlativamente, mientras que el uno caracteriza a la vida comunitaria por formas de relación mecánica que posibilitan una interrelación limitada, el otro la define por una vida orgánica, que merece toda su aprobación (véase Tönnies, 1991, pp. 3-6).

15 Esta posible relación entre Rousseau y Durkheim no resulta, por demás, fortuita: una conferencia que el propio Durkheim dedica a Rousseau y algunas consideraciones de los comentaristas (Robert Derathé, Armand Cuvillier) pueden confirmar no solo que el sociólogo francés interpretó las ideas del ginebrino apelando a sus conceptos sociológicos fundamentales, sino que este último ejerció una gran influencia sobre el primero en la acuñación y desarrollo de estos mismos conceptos (véase Durkheim, 1990, pp. 105, 135 y 145).

en la pequeña ciudad, donde la unión de los individuos está garantizada por la semejanza que puede prevalecer entre estos, gracias a un conjunto de tradiciones y de valoraciones compartidas. De ahí que Rousseau enfatice que la vida regular y ordenada, dedicada a los asuntos civiles y familiares, que caracteriza a la pequeña ciudad, puede desmoronarse por la irrupción de las maneras, de los usos nuevos y diversos que el teatro promovería, pues se supone que lo diverso, la consideración de otros puntos vista, amenazaría la unidad que está dada por el trasfondo comunitario (véase Rousseau, [1758], 1994, p. 71). Pero si en este caso la vinculación social depende de ideas y tendencias comunes a todos los miembros de la sociedad, que modelan aquellas tendencias divergentes que los individualizan, ello significa que esta forma de solidaridad tiene que darse en razón inversa al desarrollo y afirmación de la individualidad: «Las moléculas sociales, que no serían coherentes más que de esta única manera, no podrían pues moverse con unidad sino en la medida en que carecen de movimientos propios» (Durkheim, 1985, p. 153)[16]. Es por esto que, desde el punto de vista de Rousseau, el teatro y, en general, el placer estético pueden resultar tan peligrosos. Pues no hay nada más individual y personal que el placer: nada como el placer le hace sentir a cada quien su propia individualidad, sus particularidades y tendencias. El propio autor se refiere a esto cuando destaca que el placer por los espectáculos implica una distancia con respecto al propio mundo, a las propias tradiciones, a los vínculos comunitarios[17], para entregarse a las pasiones individuales, para alimentar «el amor propio», para encerrarse en el propio yo, dejando de lado la consideración de

16 Dada esta caracterización, Durkheim identifica este tipo de solidaridad como mecánica pues, desde este punto de vista, la conciencia individual dependería enteramente del tipo colectivo y seguiría todos sus movimientos, como lo hace un objeto al ser manejado por su propietario: podría decirse que el individuo no se pertenece, sino que le pertenece enteramente a la comunidad (véase 1985, p. 153).

17 «Uno cree reunirse con mucha gente en el espectáculo, y es en él donde todos se aíslan, allí se olvida uno de sus amigos, vecinos y allegados, prestando interés a fábulas para llorar las desgracias de los muertos o reír a costa de los vivos» (Rousseau, [1758], 1994, p, 20).

toda utilidad y, en último término, del bien colectivo, que el autor considera fundamental para el desarrollo de la moralidad[18].

El crecimiento de las ciudades conlleva un retroceso de la tradición como elemento cohesivo puesto que, según apareció, supone la congregación de «unidades sociales» de procedencia diversa y que no tienen en común las mismas costumbres vinculantes. Pero con el retroceso de la tradición lo que se da es el retroceso de la conciencia colectiva, pues esta se encuentra profundamente anclada sobre vínculos de tradición: «la autoridad de la conciencia colectiva —en palabras de Durkheim— está constituida en gran parte por la autoridad de la tradición» (1985, p. 345). Sin embargo, según el sociólogo francés, es esta regresión de la tradición lo que permite, al mismo tiempo, el desarrollo y el aumento de la diversidad individual. En efecto, como lo ha subrayado Rousseau, en las grandes ciudades el individuo aparece libre del «yugo colectivo», «en ninguna parte se halla más escondido que en medio de la multitud». Pues, cuanto más denso y extenso es un grupo, más incapaz es la atención colectiva, dispersa sobre una amplia superficie y diversificada por la confluencia de diversas tradiciones, de seguir y determinar los movimientos del individuo (véase Durkheim, 1985, p. 350-351).

En las grandes ciudades confluyen una cantidad de personas desarraigadas que no se encuentran unidas por vínculos comunes colectivos, tradicionales, es decir, que en último término, se encuentran desvinculadas. En esa medida, podría decirse que la desvinculación, la carencia de vínculos dados de antemano es

18 «El efecto moral de los espectáculos y del teatro no podrá ser nunca bueno ni saludable en sí mismo, pues aún no teniendo en cuenta más que sus ventajas, no se encuentra en ellas ningún tipo de utilidad real sin inconvenientes que la superen. Ahora bien, a consecuencia de su misma inutilidad, el teatro, que nada puede hacer para corregir las costumbres, puede mucho para alterarlas. Al favorecer todas nuestras inclinaciones, da un nuevo ascendiente a las que nos dominan; las continuas emociones que en él se viven nos enervan, nos debilitan, nos hacen más incapaces de resistirnos a las pasiones, y el estéril interés que se toma por la virtud no sirve más que para satisfacer nuestro amor propio, sin obligarnos a su práctica» (Rousseau, [1758], 1994, p. 71).

un aspecto fundamental de la vida en la ciudad moderna. Allí, como ya podía seguirse de la apreciación de Rousseau, los lazos parecen raros y débiles: «se pierde con facilidad de vista a las personas, incluso a aquellas que nos rodean de cerca, y en la misma medida estas se desinteresan» (Durkheim, 1985, p. 352). Además, entre individuos tan desvinculados, como ya lo había destacado el ginebrino, parece difícil evitar los enfrentamientos, los choques continuos, pues «las tendencias centrífugas se van multiplicando a expensas de la cohesión social y de la armonía de los movimientos» (Durkheim, 1985, p. 181).

Sin embargo, la transformación de la ciudad en una esfera más amplia también trae consigo una vida psíquica nueva, distinta a la del tipo colectivo, y con ella, otras formas distintas de pensar la sociabilidad. Ahora «las diversidades individuales, en un principio perdidas y confundidas en la masa de la semejanzas sociales se desprenden, toman relieve y se multiplican. Multitud de cosas, que permanecían fuera de las conciencias porque no afectaban al ser colectivo, hácense objeto de representaciones [...]. Las personalidades particulares adquieren conciencia de sí mismas y con ello se transforma la vida psíquica entera de la sociedad» (Durkheim, 1985, p. 410). De cierta manera, Rousseau también advierte esta consecuencia cuando relaciona estrechamente el reconocimiento de las formas placenteras con la vida en las urbes: «hacen falta grandes ciudades, bellas artes y lujo, un trato íntimo entre los ciudadanos, una estrecha dependencia entre ellos, galantería e incluso desenfreno [...] para hacer buscar en todo formas agradables y lograr encontrarlas» (Rousseau, [1758], 1994, p. 148). En efecto, esas formas placenteras, que se tratan de lograr y encontrar en todo, hacen parte de ese nuevo «tipo psíquico» que se va afirmando con el desarrollo de las ciudades y que se caracterizaría por una marcada ampliación y por un reconocimiento notable de todo lo individual.

Pues bien, la emergencia del concepto «gusto» puede relacionarse, justamente, con la progresiva formación de esta vida psíquica individual que se va afirmando con el desarrollo de las modernas sociedades urbanas, aunque, como aparecerá más adelante, solo la posterior problematización del concepto pondrá de manifiesto el

reconocimiento pleno de esa individualidad, así como las dificultades para pensar en formas posibles de vinculación interhumana, dadas las nuevas circunstancias.

3. La irrupción de la capacidad de gusto: Baltasar Gracián y «el hombre en su punto»

> El ideal de formación que plantea Gracián haría época [...]. En el marco de la historia de los ideales de formación occidentales se caracteriza por su independencia respecto a la situación estamental. Se trata del ideal de una sociedad cultivada [...]. El gusto no solo representa el ideal que plantea una nueva sociedad, sino que bajo el signo de este ideal (del buen gusto) se plantea por primera vez lo que desde entonces recibirá el nombre de «buena sociedad» (Gadamer, 1977, p. 67 y 41).

La introducción del concepto «gusto» dentro del contexto de la cultura del siglo XVII señalaría, tal y como lo sugieren las palabras citadas, un cambio en la manera en que se concibe el trato público. Indicaría, en efecto, el retroceso de una forma de reconocimiento social, de una forma clara de «publicidad representativa»[19] basada en las diferencias estamentales y en el *status* de los diversos estamentos, una vez que la «nobleza de espada», reprimida por el poder del monarca, se ha quedado sin un dominio feudal que representar. En este sentido puede decirse que la emergencia y difusión del concepto está marcada por «el signo del absolutismo» y tiene su sede en la corte del soberano (véase Gadamer, 1977, pp. 67 y 41). Pero, a la vez, como lo ha destacado el estudioso español José Antonio Maravall, se trata de una capacidad que, aunque anclada en el mundo de la corte, solo adquiere relevancia en un contexto citadino, en un

19 Este concepto es acuñado por Habermas, en *Historia crítica de la opinión pública*, para designar una forma de trato social que depende principalmente del *status* de una persona, específicamente de los atributos a través de los cuales se puede hacer visible ese *status*: desde insignias (como condecoraciones, armas) y hábitos (vestimenta y peinado) hasta gestos, ademanes y la forma del discurso (véase Habermas, 2002, p. 47).

mundo incierto y cambiante como la ciudad barroca[20]; un espacio social que se encuentra en expansión y empieza a mostrar signos de movilidad, según puede seguirse de estos versos de Lope de Vega: «La perdición de las Repúblicas: el querer hacer los hombres / de sus estados mudanza. / En teniendo el mercader / alguna hacienda no para, / hasta verse caballero / y al más desigual se iguala» («Los Tellos de Meneses», acto primero, folio 260).

La alusión a esos mercaderes que no se detienen en sus esfuerzo hasta alcanzar un título nobiliario que les permita cierto reconocimiento social, indica la movilidad que entonces empezaba a manifestarse en la vida urbana del siglo XVII, y hace más evidente la inadecuación de las insignias estamentales como referentes de reconocimiento. Justamente, con el concepto de «gusto» se introduce un tipo de distinción que no se relaciona con la exhibición de títulos estamentales sino con la forma en que la persona se muestra tanto en su comportamiento individual como en el trato con los demás. Así, el mercader de Lope, como el burgués gentilhombre de Molière, podrán acceder al título de caballero por su estatus económico, pero eso no les garantiza que puedan formar parte de la buena sociedad. Para que esto puede darse se precisa de algo más, se precisa mostrarse como hombres de gusto.

A través de este concepto se alude a un ideal de formación que Gracián describe claramente en las siguientes palabras: «una cierta sabiduría cortesana», «una conversable y sabrosa erudición», «un modo de ciencia que no lo enseñan los libros ni se aprende en las escuelas» sino «en los teatros del buen gusto y en el general tan singular de la discreción» (Gracián [1646], 1963, p. 58). Se trata, pues, de una formación cortesana que ciertas personas pueden exponer en el trato público como una forma de distinción social que se hace visible en los ademanes y en el discurso. Ese ideal se con-

20 Para una caracterización de esta forma de vida urbana, pueden consultarse: el estudio de Maravall, *La cultura del Barroco*, especialmente, el capítulo 3; los textos de Norbert Elias, *La sociedad Cortesana* y *El proceso de la Civilización*, especialmente el capítulo tercero; así como el artículo de Lisímaco Parra «La recepción kantiana del *ethos* cortesano: de la ciudad barroca a la ciudad moderna» (ver datos en bibliografía).

vierte ahora en el trasfondo común de la sociabilidad, en aquello que posibilita una comunidad de juicios, unas formas de valoración compartidas. Es aquello que permite hablar del gusto como de una corriente contra la cual no se puede remar, a riesgo de parecer demente, de quedar en total aislamiento: «Siempre fue desdicha el violentar la cordura, y aún urgencia alguna vez, que es un fatal tormento, porque se ha de remar entonces contra las corrientes del gusto, del ingenio y de su estrella» (Gracián [1646], 1963, p. 41). Es, en últimas, aquello que le da forma y sentido al aparecer público de los sujetos dentro de la corte del siglo XVII y aquello que permite establecer criterios de identificación. En esa medida, puede pensarse como una forma de vinculación social que sirve para crear un espacio público coherente dentro de los límites restringidos de los jardines y salones palaciegos, donde reside la «buena sociedad», la «sociedad cultivada».

Pero además supone un ideal del comportamiento que solo pocos pueden representar plenamente: unos pocos hombres «apreciadores de todo sazonado dicho y observadores de todo galante hecho, noticiosos de todo lo corriente en cortes y en campañas. Estos son los oráculos de la curiosidad y maestros desta ciencia del buen gusto» (Gracián [1646], 1963, p. 58). Aquellos que pueden enterarse de «todo lo corriente en cortes y en campañas», aquellos que pueden asistir asiduamente a los «teatros del gusto», aquellos que pueden adecuarse a toda situación gracias a su capacidad para combinar en un todo perfecto, una diversidad de conocimientos que les permite estar a tono con cada circunstancia (véase Gracián [1646], 1963, p. 67). En ellos se realiza este ideal cortesano del «hombre en su punto», aquel que encarna los valores de la buena sociedad.

Así, en la medida en que a través del gusto se plantea una nueva forma de reconocimiento social y nuevos criterios para el trato público, puede considerarse con razón, como un «fenómeno social de primer rango» (véase Gadamer, p. 68; 41). Se trataría, como lo señala Gadamer, de «un modo de conocer», de una «sabiduría práctica», de una capacidad para dar con «la sazón» que exige cada situación como «acertada medianía», pero de acuerdo con las exigencias y las situaciones que impone el mundo de la corte (véase Gracián

[1646], 1963, p. 96; 104). De modo que parecería ser una capacidad cercana a la *phrónesis* aristotélica pero que se ejerce con respecto a la manera de presentarse en público, en conformidad con los mandatos de la cortesía: «un *bel portarse* que es la gala del vivir —señala Gracián— desempeña singularmente todo buen término» ([1647], 1960, p. 155). Todo esto no es otra cosa que un saber elegir el trato, los gestos, los discursos adecuados y las decisiones correctas, lo que no deja de resultar apreciable en un mundo que se concibe como mudable, como variable, como una tragicomedia (véase Gracián, [1647], 1960, pp. 109 y 59). En un mundo en el que el rico de ayer es el pobre de hoy, y donde el tacto y la agudeza resultan fundamentales junto con el saber aparecer: «las cosas no pasan por lo que son sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos veces: lo que no se ve es como si no fuese» (Gracián, [1647], 1960, p. 186)[21]. Y esto es así porque, justamente, el reconocimiento propio, la distinción, es algo que se muestra, algo que la persona expone en su aparecer público.

Estas consideraciones señalan que la capacidad para saberse presentar ante los demás implica cierto reconocimiento de la persona en su individualidad. Pues cada quien ya no se identifica como mero miembro de una determinada sociedad, de un estamento, sino por las cualidades individuales que pueda exhibir como tal. Pero, además, se trata de cualidades muy particulares que se despliegan diversamente, de acuerdo con la situación, tales como el tacto y la agudeza. De ahí que el gusto empiece a definirse ya en Gracián como una capacidad que «no puede aprenderse ni en libros ni escuelas» ([1647], 1960, p. 58), es decir, como un cierto «*je ne sais quoi*», algo tan difícilmente definible como lo es, precisamente, todo lo individual. Sin embargo, se trata solamente de un reconocimiento incipiente de la individualidad porque el desarrollo de las cualidades, que en parte la demuestran, supone, en todo caso, una comunidad de costumbres, de tradiciones que

21 En palabras más crudas se explicitan razones para sostener esta recomendación: «El más práctico saber consiste en disimular; lleva riesgo de perder el que juega a juego descubierto» (Gracián, [1647], 1960, p. 178).

no se cuestionan sino que se asumen como dadas de antemano. Por esto se afirma que, aunque se trata de una capacidad que no puede aprenderse teóricamente, sí puede adquirirse a través de una práctica continúa en los «teatros del buen gusto» (véase Gracián, [1647], 1960, p. 58).

Esta vinculación del gusto a una comunidad concreta de juicios muestra que, desde esta perspectiva, no se han puesto en cuestión —como criterios— ciertos referentes externos del juicio y, por ende, que todavía no se da una pretensión de autonomía personal como la que se afirmará posteriormente. Pero ello no implica que el hombre de gusto sea simplemente un comodín que se adapta a la opinión de cada quien y se deja llevar por el gusto ajeno (véase Gracián [1646], 1963, p. 47). Su capacidad reside, más bien, en un saber elegir que procede por cuenta propia, es decir, que supone cierta autonomía y que, sin embargo, en su individualidad, puede «acomodarse al gusto corriente», al gusto de los demás (véase Gracián [1646], 1963, p. 104). Se trata en último término, de un «saber hacerse a todos», partiendo del gusto propio (véase Gracián, [1647], 1960, p. 173), de una autonomía que solo puede ejercerse dada cierta comunidad social.

En esta caracterización puede verse claramente que el gusto se concibe como una forma de discernimiento individual, como una distinción que caracteriza a la persona, y a la vez, como un saber representar «lo adecuado», «lo oportuno», lo que corresponde con la «buena sociedad». En esa medida, se define como una capacidad que, sin estar pendiente del consenso fáctico, pretende cierta generalidad. Sin embargo, se trata, en todo caso, de una generalidad restringida, pues la esfera de actores para la que pretende valer es limitada. Finalmente, su pretensión no es valer para todos, en tanto hombres, pretensión que caracterizará a las reflexiones sobre el gusto del siglo XVIII, sino valer para todos aquellos que pertenecen a un auditorio determinado, aquel que se identifica con «la buena sociedad».

Así, aunque esta concepción del gusto indica una forma de sociabilidad que ya supone un desarrollo notable del mundo urbano y se caracteriza por cierto reconocimiento de la individualidad, se

trata de una forma de vinculación que va perdiendo vigencia para el siglo XVIII, cuando, según apareció antes, el ámbito de lo público se amplía aún más y la emergencia de otros actores sociales aparece como algo incontenible. En los términos que Habermas usa en *Historia y crítica de la opinión pública*, aunque el ideal del gusto cortesano representa una forma de «publicidad» distinta a la estamental, sigue siendo una «publicidad representativa», es decir, una forma de trato público que tiene como trasfondo «un código del comportamiento noble», a la luz del cual se juzga el aparecer de los diversos actores sociales[22]. Al respecto resulta significativo que Gracián, por más que destaque ciertas capacidades personales, establezca como criterio último del gusto lo establecido en el mundo de la corte, y que se refiera al hombre distinguido a partir de una serie de atributos, de «realces», de «brillos», que evidencian su *status*, como signos por medio de los cuales alcanza reconocimiento y puede distinguirse de los meros imitadores advenedizos (véase Gracián, [1647], 1960, p. 46). Esto, por demás, muestra que se trata de una forma de vinculación que, más que permitir el reconocimiento de la diversidad social en el espacio público, se concibe como filtro para contenerla[23].

22 En relación con esto, pensando más en la Francia de Luis XVI, Habermas anota: «El jardín palaciego, aparecido a mediados del siglo XVII, extendido por toda Europa rápidamente, como toda la arquitectura francesa de ese siglo, posibilita, al igual que el palacio barroco mismo, lo que, por así decirlo, ronda al ambiente de la sala de fiestas: una vida cortesana guarecida del mundo exterior. Pero el fundamento de la publicidad representativa no solo es conservado, sino que se manifiesta aún más claramente» (Habermas, 2000, p. 49).

23 «Nácense algunos con un señorío universal en todo cuanto dicen y hacen, que parecen que ya la naturaleza los hizo hermanos mayores de los otros […]. Infúndeseles en todo un espíritu señoril, aun en las acciones mas comunes; [...] y aunque tal vez tendrán los otros más ventajosas prendas de ciencia, de nobleza y aún de entereza, con todo eso prevalece en estos el señorío, que los constituye superiores […]. Salen otros del torno de su barro ya destinados para la servidumbre: de unos espíritus serviles sin género de brío en el corazón, inclinados al gusto ajeno y a ceder el propio a cuantos hay» (Gracián, [1647], 1960, p. 47).

Pero más allá de esto, no deja de resultar significativo que esta capacidad de elección para saberse presentar ante los otros se plantee, a la vez, como una capacidad para calcular el propio provecho, que no deja de exigir diversas estrategias que indican cierto grado de autocontrol[24]. Así, el gusto aparece como un verdadero arte de la prudencia donde la persuasión, la capacidad para convencer al otro y para no dejarse convencer fácilmente, resulta fundamental en ese ir y venir de la conversación que el prudente debe dominar (Gracián, [1647], 1960, p. 191). Un arte de la persuasión que se define bien en la siguiente estratagema jesuita, típicamente barroca, y que Gracián recoge como uno de los preceptos del hombre discreto: «entrar con la [opinión] ajena para salir con la suya» y, a la inversa, «poner atención al que entra con la [opinión] ajena para salir con la suya» ([1647], 1960, pp. 190 y 203).

De esta forma, el gusto se relaciona estrechamente con la capacidad para interactuar con los otros y esto último con cierto esfuerzo de moderación exigido por el interlocutor. Se trata de elementos que también estarán presentes, de cierta manera, en las estrategias modernas para concebir la sociabilidad interhumana, si bien en este caso, como se verá a continuación (*infra* cap. I, 4.2), se diluirá la idea de un espectador exterior que exige el propio control, a la vez que se va imponiendo un más definido ideal de autonomía. Pero además, esto último determinará una diferencia fundamental con respecto a un autor barroco como Gracián: si en este caso el gusto supone una comunidad de juicios que no se cuestiona y una tradición que de cierta manera le subyace, la consideración de este referente, como criterio de juicio, aparecerá como algo problemático cuando todo vínculo de tradición se muestre insuficiente

24 Entre ellas se señala que el hombre de gusto debe «saber vender sus cosas», pues es «gran parte del artificio saber acreditar»; debe saber «pensar por anticipado» así como no creer ni querer fácilmente lo que se le dice; debe aprender a «no decir todas las verdades» a riesgo de contravenir la propia utilidad o la cortesía; debe conocer sus defectos para «valerse a su vez de la privación ajena», debe, en fin, «moderarse en el sentir» de acuerdo con su conveniencia, entre un sinnúmero de indicaciones similares (véase Gracián, [1647], 1960, pp. 191-192, 200 y 202).

y terminen por imponerse los ideales modernos de universalidad, impersonalidad y autonomía.

4. El problema de la comunicabilidad en el siglo XVIII: la importancia pública de la universalidad

Cuando el campo de acción social se hace más vasto, cuando se debe interactuar con más personas y más cosas diversas, como lo señala Durkheim, se requiere de ideas más generales a través de las cuales aquellas puedan comprenderse entre sí y puedan interactuar (Durkheim, 1985, p. 341). Esto, precisamente, es lo que sucede en las sociedades modernas: el ámbito de acción se ha hecho más amplio, los individuos que lo componen aparecen unos a otros como desconocidos y como cantidades diversas, los referentes comunitarios de interrelación (religiosos y sociales) han perdido vinculación. Frente a tales circunstancias se buscan estrategias de interrelación que, partiendo del reconocimiento de los individuos como diversos y desvinculados, apunten a hacer posible la unidad de esta diversidad. Se trata de una idea que, implícita o explícitamente, está en el trasfondo de diversos planteamientos que se formulan en la época para pensar en formas de relación intersubjetivamente válidas. Lo que se busca, en último término, son elementos que aseguren la comunicabilidad interhumana.

En efecto, en el siglo XVIII la noción de «*comunicabilidad*» alude a aquello que resulta, o puede resultar, compartible por todos los sujetos[25] y posibilita su mutuo entendimiento. Se refiere, entonces, a aquello que puede considerarse común entre diversos individuos (o intersubjetivamente válido) y puede permitir, o hacer exigible, la unidad, el acuerdo, la armonía entre estos. Ahora bien, entre las diversas tentativas de la época para pensar esta cuestión

25 En efecto, *communicare* (del que procede el inglés *communicate* y el alemán *kommunizieren*, que tiene su equivalente en el término germánico *mitteilen*), etimológicamente deriva de *communis* (tener en común), que en uno de sus significados quiere decir «compartir»; por ejemplo en la frase de Cicerón: *mecum inimicitias communicasti* (compartiste conmigo mis enemistades) (véase Diccionario latino Castiglione Mariotti, p. 180).

se tiende a imponer, aunque los caminos sean divergentes, un mismo objetivo: establecer un punto de vista universal, supraindividual, que garantice la posibilidad de acuerdo entre los hombres. A continuación se mostrará cómo dos de los planteamientos que se imponen en las reflexiones éticas de la época, a saber, la impersonalidad y la autonomía, pueden considerarse como estrategias para resolver el problema de la comunicabilidad en el sentido señalado. Pues, como saldrá a relucir en lo que sigue, tales planteamientos suponen precisamente la consideración de un punto de vista que se pretende abarcante, comprensivo y que tiene como propósito cobijar, comprender, la pluralidad humana, independientemente de sus circunstancias variables y particulares.

4.1 Los individuos como cantidades desconocidas: la importancia pública de la impersonalidad

De acuerdo con señalado en el apartado 3, a través del concepto «gusto» se alude a una distinción, a un reconocimiento de la persona que no depende de la diferencia de rangos sino del *status* que pueda mostrar a partir de cierto comportamiento personal. Sin embargo, pese a este reconocimiento de lo individual que se da con la emergencia del concepto, este no solo supone la identificación del otro como una persona de cierto tipo, sino que esto último resulta fundamental para el trato público en la sociedad del siglo XVII, especialmente para el arte de la conversación: «habla si quieres que te conozca» (Gracián, [1647], 1960, p. 191), pues solo de ese modo se puede dar interacción y solo a partir de esto se pueden afilar las armas persuasivas. Y es que, en efecto, ¿cómo se puede entrar con la opinión ajena para salir con la propia si no se sabe qué tipo de hombre es aquel a quien se busca convencer? Ciertamente no se trata de ahondar en la intimidad del individuo, idea completamente ajena a esta época en la que «la llaneza excesiva —la apertura con respecto a la propia persona— facilita el desprecio» (Gracián, [1647], 1960, p. 199), sino de establecer, por medio del comportamiento del interlocutor y teniendo en cuenta los referentes asumidos, qué tipo de persona es.

En contraste, en las sociedades urbanas del siglo XVIII los vínculos sociales tienen que establecerse partiendo de la idea de que las personas son desconocidas, dado que los criterios de identificación tradicionales han perdido aplicabilidad. Pero, si al tratar con el otro no puede saberse qué tipo de persona es, cuáles sean sus opiniones y gustos, sus virtudes y vicios, la interacción con los potenciales interlocutores exige, en primer lugar, la consideración de estos como individuos potencialmente diversos. Como advierte Lord Chesterfield a su hijo, en una carta de 1747:

> No olvides que hay ciertas peculiaridades locales que deben observarse en cada compañía; y que lo que conviene perfectamente en una, es por lo común muy impropio en la otra [...]. Los caracteres particulares, las costumbres, y el lenguaje de una compañía, pueden dar a una palabra o a un gesto, cierto valor que de ninguna manera tendrían sin estas circunstancias (Chesterfield, [1774], 1944, p. 138).

Este reconocimiento de la diversidad de cada quien exige cierta capacidad de abstracción para dejar de lado todos aquellos elementos particulares y concretos que pudieran interferir en el trato con el otro[26], lo que, a su vez, supone asumir conscientemente la propia peculiaridad, la privacidad de los asuntos y preocupaciones propias, como cuestiones que no cabe suponer en los demás: «sobre todas las cosas —le insiste Chesterfield a su hijo— evita el egocentrismo en tu conversación, y nunca pienses en entretener a las personas con tus preocupaciones y asuntos privados; aunque sean interesantes para ti, resultan fastidiosos e inoportunos para

26 Al respecto resulta significativa esta otra recomendación de Lord Chesterfield: «En todas las compañías hay más cascos ligeros que sensatos, y muchos más que merecen censura que los que saben soportarla. Si te difundieses, pues, en elogios de alguna virtud de que carecen notoriamente algunas personas presentes, o declamases contra un vicio de que se sabe se hallan infectadas, tus reflexiones aunque generales e indeterminadas, siendo aplicables, se tendrían como personales y asestadas contra aquellas gentes [...]. Evita con la mayor precaución hablar de tus negocios domésticos o de los ajenos. Los tuyos no interesan a la compañía y le serán enfadosos, y los ajenos nada te importan» ([1774], 1944, p. 223).

cualquier otro (véase [1774], 1944, pp. 136-137)»[27]. Esto significa que para interactuar con el otro resulta fundamental tomar distancia de los asuntos propios y, en general, de la propia persona, para adoptar cierta impersonalidad. En ese sentido, el trato que debe mediar en las relaciones públicas supone «cierto grado de *abnegación de sí mismo*», para atender al punto de vista del otro, «por el bien de otros, y con la mira de obtener de ellos la misma indulgencia» (Chesterfield, [1774], 1944, p. 306).

Esta idea de que hay que tomar distancia de la propia persona para poder interactuar con los otros es una idea fundamental para la configuración de un espacio público en el siglo XVIII. Esto, sin embargo, claramente no quiere decir que en el siglo precedente no se diera cierta conciencia de la importancia pública de la impersonalidad, por ejemplo, en la consideración de Gracián, ya comentada aquí, de que hay que evitar la llaneza, el abrir la propia persona en el trato con los demás. Pero, en el siglo XVIII el círculo social se ha hecho más amplio y con esto se ha hecho más visible la diversidad individual, así como la inexistencia de un trasfondo común que pueda comprenderla. Por eso, a diferencia del autor barroco, en Chesterfield, la impersonalidad implica un reconocimiento de la heterogeneidad del otro y una constatación de que los vínculos, las formas que posibilitan el mutuo entendimiento no están dados de antemano sino que, al contrario, están obstaculizados por una serie de factores convergentes.

Concretamente, para esta nueva forma de pensar la impersonalidad en el siglo XVIII resulta fundamental, según aparece en las palabras apenas comentadas, el tema del egocentrismo, del egoísmo, como un defecto que interfiere en toda posible interacción con otros. Una idea de la que se toma plena conciencia cuando la imagen según la cual el mundo está constituido por una pluralidad de individuos diversos, con una variedad de intereses dispares, se vuelve un presupuesto común, junto con la autoconciencia que va adquiriendo el hombre moderno de su propia individualidad:

27 Traducción modificada de acuerdo con la edición inglesa de Dodsley (1774).

> Desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo «yo», saca a relucir su querido yo allí donde puede, y el egoísmo progresa incesantemente; si no de un modo patente (pues entonces le hace frente el egoísmo de los demás), al menos encubierto bajo una aparente negación de sí mismo y una pretendida modestia, para hacerse valer de preferencia con tanto mayor seguridad en el juicio ajeno (Kant, *Antropología*, §2, Ak, VII, 130).

Entonces, dada la peculiaridad de cada quien y la diversidad de sus intereses, parecería que cada yo se afirma con su persona, con la heterogeneidad irreducible de su personalidad. Pero esto no significa que cada cual deba permanecer en su propia esfera de intereses, evitando solamente no chocar con el otro, sino que con esto se impone el reto de configurar nuevas estrategias de comunicación, de pensar en un trasfondo común para esas diversas «personalidades» tan conscientes de su propia diversidad; un trasfondo distinto de la pertenencia a una clase o, incluso, del círculo más amplio de la buena sociedad y de las formas de presentación indicativas de esto. De ahí que en muchos de los escritos de esta época se insista en la idea de que la comunicación supone abandonar el propio punto de vista unilateral, egoísta, para pensar desde un punto de vista imparcial: una perspectiva a través de la cual se pudieran encontrar motivos en común para interactuar con el otro, sin abandonar la idea que cada quien tiene de sí como individuo.

Parecería entonces que la pretensión de impersonalidad puede verse como una estrategia pertinente frente a la dificultad de pensar en vínculos intersubjetivos y, por ende, puede concebirse como una respuesta al problema de la desvinculación del individuo, que se hace evidente con la irrupción de las sociedades modernas. Pero esto también puede plantearse con respecto a la idea de autonomía, pues a través de esta noción, que está estrechamente relacionada con la pretensión de impersonalidad, también se busca garantizar cierta imparcialidad al interactuar con el otro, a través de la consideración de un punto de vista general o universalizable.

4.2 Los individuos como cantidades diversas: la importancia pública de la autonomía

La perspectiva que ofrece Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* [1759][28] puede resultar bastante pertinente para analizar la importancia que adquiere el ideal de autonomía en la modernidad así como la preocupación por la universalidad que entonces se impone. En efecto, en este texto no solo aparecen con claridad las dificultades para pensar en nexos de interrelación, dadas las nuevas circunstancias y, junto a esto, la constatación del carácter plural de los hombres en tanto individuos, sino que se insiste en la autonomía como un recurso para comprender esa diversidad individual.

Desde el comienzo de su texto, Smith advierte que la preocupación fundamental que lo anima tiene que ver con explicar posibles formas de relación entre los hombres, teniendo en cuenta que se trata de individuos y, en tanto tales, de sujetos diversos, con sus propias preocupaciones y expectativas particulares (TM, 9; 50). Pero además resulta significativo que esta dificultad se plantee inicialmente en términos estéticos, en el sentido más general de la expresión[29]. En efecto, se trataría de pensar en una posible «comprensión de los sentimientos del otro», en aquello que le permite a un individuo corresponder con lo que otro siente. En principio, entonces, Smith está pensando en una forma de comprensión que se

28 Se abrevia TM. Al citar de este texto se indica la numeración de la edición en inglés (publicada por Liberty Fund), seguida de la numeración de la traducción al castellano, publicada por Alianza (ver datos en la bibliografía).

29 El término 'estético' se usa en sentido amplio o general, para indicar la relación de un juicio, o de una apreciación, con el sentimiento, especialmente con el sentimiento de placer. Pero, a lo largo de esta primera parte de la investigación también se usará en un sentido estrecho, para referir al ámbito que tiene que ver con el gusto y, por ende, con la apreciación placentera de objetos naturales o artísticos, con el placer por tales objetos, o con los juicios placenteros sobre los mismos. El contexto será lo suficientemente claro para saber si se toma en un sentido o en el otro. De esta forma se pretende evitar, en el análisis de los textos anteriores a la *Crítica de la facultad de juzgar*, el uso de terminología que solo se introducirá con este texto.

identifica con la «simpatía», en el sentido que ya le otorgaba Hume, es decir, como capacidad de participar de los sentimientos de otros (TM, 9-13; 49-56); como principio de «comunicación» que me permitiría sentir ciertas emociones *con* otros y *por* otros (*Treatise*, II, 632; 427)[30], experimentar «las pasiones del odio, resentimiento, aprecio, amor, valor, júbilo y melancolía por la *comunicación* con los demás» (*Treatise*, II, 495-6; 317, cursivas propias). Es decir, está pensando en la comunicabilidad como la posibilidad de participación, de correspondencia, de confluencia, entre las ideas, opiniones, sentimientos de individuos diversos. Y está concibiendo la simpatía como un principio especial, requerible para garantizar la comunicabilidad en el plano de los sentimientos, justamente, porque parecería que es en este nivel donde es más difícil lograr alguna convergencia:

> Con respecto a los objetos que nos afectan de una manera especial a nosotros o a la persona cuyos sentimientos juzgamos, el preservar esa armonía y correspondencia resulta al mismo tiempo más difícil y muchísimo más importante (TM, 20; 69).

De esta manera se afirma que aquellos objetos que nos afectan sentimentalmente y dependen de la forma en que nos sentimos, no permiten una fácil armonía o coincidencia entre los hombres como sí sucedería con respecto a aquellos objetos que no dependen del sentimiento. Este último sería el caso de las ciencias y de las técnicas, es decir, de aquellos terrenos que, según Smith, dependen de reglas determinadas, de criterios objetivos. Justamente por eso, según el autor, la comunicabilidad en este caso sería sencilla, pues podría lograrse mediante el mero reconocimiento de tales reglas por parte de los diversos interlocutores, y la concordancia entre todos sería plena si cada cual aplicara correctamente los criterios que corresponden en cada ámbito. En este sentido, «consideramos a tales objetos desde el mismo punto de vista» (TM, 20; 69), es decir,

30 Se cita la paginación de la versión al español de la editorial Nacional, seguida por la paginación de la edición de Selby-Bigge, por la cual se cita generalmente. Se abrevia *Treatise*.

como si con respecto a estas cuestiones se diera un único punto vista universal, con el que todos debieran concordar.

En cambio, con respecto a aquellas cosas que dependen del sentimiento y que nos afectan emocionalmente, la correspondencia no sería nada fácil, pues en principio no se dispondría de un único punto de vista determinado que permitiera la concordancia: cuando me acontece un evento afortunado o soy víctima de un infortunio, la «persona que me acompaña no contempla de manera natural el revés que me ha sido infligido desde el mismo punto de vista que yo» (TM, 20-21; 70). Esta dificultad se hace aún más patente cuando se considera la imposibilidad de experimentar inmediatamente con otro lo que este siente: cada quien en su situación concreta es afectado y reacciona diversamente ante las circunstancias que se le presentan, lo sentido por uno es algo tan diverso a lo sentido por otro, tanto en intensidad y en contenido —cada quien es un yo tan individualizado— que difícilmente parecería que pueda darse alguna forma de comprensión en esta esfera. Así, parece imposible que podamos sentir lo que otro siente, que podamos sentir con otro, de suerte que en este nivel parecería que la distancia entre los individuos se muestra irreducible.

Sin embargo, con esto no se excluye de entrada cualquier posibilidad de convergencia en el ámbito de los sentimientos. Más aún cuando, con respecto a estos asuntos, la posibilidad de acuerdo resulta fundamental puesto que, según el mismo autor, afecta inevitablemente la interacción entre los individuos y, en último término, la convivencia social[31]. En un comienzo, tal posibilidad de comunicación se ofrece a través de la «simpatía»:

> Para que pueda existir en todos los casos de este tipo alguna correspondencia de sentimientos entre quien contempla y la persona principalmente concernida, el espectador debe ante

31 «[…] si usted no tiene conmiseración ante las adversidades que me acosan, o no la siente en proporción a la angustia que me perturba; o si no bulle usted de indignación por el mal que sufro, o no lo hace en proporción al rencor que me agita, entonces, ya no podremos conversar sobre estas cuestiones. Nos volveremos recíprocamente intolerables. No podré soportar su compañía ni usted la mía» (TM, 20, 70).

> todo procurar en todo lo que pueda ponerse en el lugar del otro, y asumir hasta las mínimas circunstancias de infelicidad que puedan afectar al paciente. Debe adoptar la posición completa de su compañero, hasta en sus incidencias más insignificantes; y esforzarse para que ese imaginario cambio de posiciones sobre el que se funda su simpatía sea lo más perfecto posible (TM, 21; 71).

Aunque no podamos comprender al otro en el plano de las sensaciones inmediatas, aunque no podamos tener experiencia inmediata de lo que el otro siente, sí podemos hacernos una idea de sus circunstancias al pensar en lo que nosotros sentiríamos si nos halláramos en su situación. Sin embargo, para esto se precisa ir más allá de la mera sensación, se requiere de una facultad que nos permita «deshacernos» de lo que sentimos, de nuestros sentimientos actuales, para trasladarnos a la situación del otro[32]. Esa facultad proyectiva no es otra que la imaginación. Esta nos permitiría ponernos en una situación ajena, hacernos una idea de lo que otro siente, cercana, aunque nunca idéntica a la sensación original (TM, 9; 50). La imaginación sería, entonces, la fuente de la simpatía, esa capacidad para sentir con otro, para compartir su sentimientos («*our fellow-feeling with any passion whatever*») (TM, 10; 51) a través de la cual se aprobarían o desaprobarían los sentimientos de los diversos individuos (TM, 62). Ella estaría, por tanto, a la base de nuestros juicios sobre las conductas y comportamientos de los demás; ella sería, al parecer, el fundamento de determinación de nuestros juicios sobre moral.

Se trata, sin embargo —como sale a relucir en la cita— de una capacidad que a pesar de que requiere de un gran esfuerzo, nunca logra acercar completamente los sentimientos de los individuos, pues la mayoría de la veces el que juzga (espectador) se encuentra

---

32 De ahí que, según Smith, las pasiones corporales se consideren poco dignas, pero no por su «animalidad» sino por su «incomunicabilidad», porque difícilmente podemos entrar en ellas (TM, 28; 83-84). En cambio, son la imaginación y las pasiones que derivan de ella, las que nos pueden acercar a lo que siente otro, al presentarnos ideas de sus sentimientos y de sus circunstancias (TM, 29; 84).

en una situación concreta que le impide compartir los sentimientos de aquel que juzga (actor) y, consiguientemente, la cercanía no puede darse de la misma manera en que se da, por ejemplo, cuando reímos con nuestros amigos, cuando disfrutamos la misma pieza teatral o cuando lloramos con nuestros familiares. Es el caso de un extraño que pasa por las calles de la ciudad mostrando signos notables de aflicción (véase TM, 17; 64). En tales circunstancias, parecería que el mutuo entendimiento requeriría, por una parte, del esfuerzo del espectador que debe intentar alejarse de su situación concreta para proyectarse en la del otro, hasta donde le sea posible, y por otra, del esfuerzo del actor para rebajar sus pasiones hasta un punto tal que el espectador, incluso el más extraño y ajeno a su situación, pueda comprenderlas. El uno requeriría de cierta apertura, aquella que Smith encuentra en las «virtudes amables» o sociables de la condescendencia y el humanitarismo, el otro, de cierto autocontrol, que se daría con las virtudes «respetables» o del autodominio (TM, 23-26; 74-78).

Pero con esto se advierte que ambos requerirían de cierta capacidad de reflexión: el espectador debe intentar alejarse de la particularidad y parcialidad de sus sentimientos presentes para imaginarse en una situación hipotética, desde la cual pueda emitir sus juicios sobre la conducta del otro, con alguna «imparcialidad». El actor, por su lado, al autocontrolarse tiene que superar la inmediatez de sus sentimientos, tiene que separarse en cierta manera de lo que siente para imaginar su situación concreta desde la distancia, de suerte que pueda hacerse accesible a la mirada ajena. Así, con este esfuerzo reflexivo empieza a sugerirse que tanto el espectador como el actor deben superar su propio punto de vista concreto —el uno para abrirse a la consideración del otro, y este para autocontrolarse— observándose a sí mismos, desde el punto de vista que lo haría un espectador que pudiera considerar la situación sin parcialidad.

Sin embargo, con todo esto ya se estaría planteando que la comprensión entre individuos, entre personas poco homogéneas, no podría darse en el ámbito inmediato del sentimiento, por la proyección del uno sobre los sentimientos del otro ni, por ende, a

nivel de la mera proyección simpatética apenas considerada, sino que requeriría trasladarse a una perspectiva más general, justamente, a ese punto de vista al que Smith denomina «el espectador imparcial». En palabras del autor: «debemos enfocarlos [los intereses ajenos] no desde nuestra posición ni desde la de otra persona, no con nuestros ojos ni con los suyos, sino desde la posición y con los ojos de un tercero, que no mantenga ninguna conexión particular con ninguno de nosotros y que nos juzgue con imparcialidad» (TM, 135; 258).

El sentido de esta perspectiva y su relación con las nuevas circunstancias que caracterizan a la modernidad puede comprenderse mejor si se consideran las dificultades que traería la simpatía, entendida en términos de una posible proyección de un espectador concreto en los sentimientos de otro sujeto particular, para pensar en vínculos interhumanos dadas tales circunstancias. Esto es, para pensar en la interrelación que un espectador determinado podría establecer con un actor desconocido.

En primer lugar, el espectador, en tanto individuo concreto, no podría dejar de estar condicionado por su situación particular, de modo que sus sentimientos siempre estarían determinados por ese condicionamiento y, en esa medida, la comprensión que podría tener de una situación ajena nunca podría considerarse como realmente imparcial: «la pérdida o ganancia del más pequeño de nuestros intereses nos parece de una importancia vastamente superior, da lugar a un regocijo o una aflicción mucho más apasionados, un deseo o una aversión mucho más ardientes, que la máxima preocupación de alguna otra persona con la que no tenemos ninguna relación especial» (TM, 135; 258)[33].

En segundo lugar, entre actor y espectador debería presuponerse cierta experiencia común o al menos cierta experiencia similar compartida. En caso contrario, difícilmente se podría

33 En palabras de Hume, «es raro que los hombres estimen de corazón lo que les es extraño y no redunda en absoluto en su provecho particular; no menos raro es encontrar personas que lleguen a perdonar que otro se oponga a sus propios intereses, por justificable que pueda ser esa oposición vista desde las reglas generales» (véase *Treatise,* II, 830; 583).

sostener que los sentimientos de dos personas, con vivencias tan distintas, pudieran ser conmensurables. Dado esto, la simpatía, entendida como la capacidad para sentir con y por otro, no permitiría comprender y tolerar a un actor extraño, completamente alejado del propio mundo común. Como ya lo había destacado Hume, «las personas que nos son cercanas nos resultan más simpáticas que las lejanas; nuestros conocidos nos son más simpáticos que los extraños; nuestros compatriotas más que los extranjeros» (*Treatise*, II, 829; 582).

En síntesis, aunque la mutua simpatía entre los individuos —el sentir que un otro concreto nos aprueba y nos acompaña en nuestros sentimientos— se reconozca como fuente de un gran placer[34] y como un motivo apreciable de vinculación, este punto de vista se muestra insuficiente por su carencia de universalidad, ya que resultaría inadecuado para abarcar la diversidad humana. Pero además, este punto de vista resultaría improcedente para pensar en el yo como sujeto autónomo. En efecto, la consideración exclusiva del punto de vista de un otro, como particular concreto, como espectador exterior del que se espera simpatía, determinaría un agente que no podría reconocerse como individuo sino acaso como extensión de otros, que resultaría siempre dependiente de las decisiones ajenas, que no tendría un comportamiento constante pues este variaría de acuerdo con la dimensión concreta del que lo observa, y su felicidad dependería de lo que la fortuna o lo que otros determinaran. En último término, desde esta perspectiva el agente se reconocería, únicamente, desde su aparecer, desde el reflejo que le proporciona la mirada externa.

34 En efecto, como Hume (véase *Treatise,* 540-541; 353), Smith considera que nada nos place más que observar que otros simpatizan con nuestros sentimientos y nada nos choca más que lo contrario (TM, 13; 57) Por eso, nada complace más que sentir que otros simpatizan con el propio placer, al punto que el propio regocijo se vivifica ante el regocijo del otro, como cuando otros ríen cuando uno ríe, o cuando disfrutan juntos de un mismo libro o de un espectáculo (TM, 14; 58). Y nada reconforta más que sentir que otros simpatizan con la propia pena, y solo el poder comunicarla y compartirla con otros la mitiga (TM, 15; 59-60).

Ahora bien, justamente, el que todo esto se reconozca como problemático implica ya un reconocimiento de las personas como individuos diversos y diferenciados y con ello la ineficacia de aquellos vínculos que los suponen como sujetos homogéneos, poco individualizados. Esto aparece claramente cuando Smith destaca que el reconocimiento que los individuos pueden lograr frente a sus congéneres, su conformidad con los juicios ajenos, aunque estimable para permitir cierta vinculación, no puede considerarse como un suelo sólido para establecer la armonía social:

> La naturaleza, cuando formó al ser humano para la sociedad, lo dotó con un deseo original de complacer a sus semejantes y una aversión original a ofenderlos. Le enseñó a sentir placer ante su consideración favorable y dolor ante su consideración desfavorable. Hizo que su aprobación le fuera sumamente halagadora y grata por sí misma, y su desaprobación muy humillante y ofensiva. Pero este deseo de la aprobación y este rechazo a la desaprobación de sus semejantes no habrían bastado para la sociedad a la que estaba destinado. Por consiguiente, la naturaleza no solo lo dotó con un deseo de ser aprobado sino con un deseo de ser lo que debía ser aprobado, o de ser lo que él mismo aprueba en otros seres humanos (TM, 116-117; 236).

De esta forma se afirma cierta superación de una perspectiva, desde la cual el actor considera únicamente la simpatía posible de un espectador exterior cualquiera, hacia la conformación de una segunda perspectiva, en la que la mirada, el juicio del espectador, se interioriza. Pero esto, a su vez, trae consecuencias para pensar en las formas de interrelación humana. En efecto, siguiendo ahora las palabras de Smith, desde la consideración exclusiva de la primera perspectiva, ateniéndose únicamente al deseo de ser aprobado, el hombre se habría limitado a desear aparecer como adecuado para la sociedad, a fingir, bajo la coacción de la mirada ajena, la práctica de aquellas cualidades que los demás aprueban. Pero esto no bastaría para aquella sociedad, para la cual, según Smith, estaba destinado; esto es, para una sociedad en la que el control externo no se considera efectivo para asegurar un comportamiento constante

y regular, justamente, porque el espacio social es bastante amplio como para acoger a personas diversas e individualizadas.

Esta es, precisamente, una sociedad como la moderna, en la que se ha dado un claro retroceso de la conciencia colectiva y de todo trasfondo común de tradiciones y costumbres. Más allá de esto, en una sociedad de este tipo se precisa de eso que el autor llama un «deseo de autoaprobación». Se requiere un reconocimiento de sí que tiene que ver con una conciencia bastante diferenciada del yo como un individuo capaz de juzgarse y de controlarse a sí mismo, es decir, como un individuo autónomo. Esta sociedad necesitaría, entonces, de individuos autónomos capaces de autojuzgarse por *motu proprio*; de individuos que respondan a un principio de motivación «más fuerte» que la mera simpatía de un espectador exterior, que respondan a lo que Smith llama «un juez imparcial», «un espectador interior».

Ahora bien, este punto de vista imparcial, que se puede llegar a identificar con la conciencia moral de un individuo autónomo, no responde meramente al problema de la fragilidad del bien, a la cuestión de pensar en una vida moral resistente y estable con respecto a los embates de la fortuna —preocupación que es característica de la ética antigua, especialmente de cuño platónico—, sino que se relaciona con un problema que ha aparecido como típicamente moderno: la preocupación por establecer vínculos de cohesión entre un conjunto de hombres que se reconoce como pluralidad. Según Smith, el espectador imparcial sería, justamente, la perspectiva que permitiría tomar distancia de los propios intereses para poder juzgar comprensivamente, con justeza, a todos aquellos que no guardan ninguna conexión con nosotros y, por ende, sería la actitud que parecería resultar más adecuada, desde este punto de vista, para pensar en formas de cohesión comprensivas, abarcadoras, para una sociedad compuesta de extraños, como la moderna.

Esto mismo sale a relucir cuando Smith sugiere, pese a los señalamientos naturalistas que tienen una clara intención fundamentadora, que ese espectador imparcial o conciencia moral no es

algo dado de antemano a todos los hombres, sino el resultado de cierto proceso de socialización:

> Nunca podemos escudriñar nuestros propios sentimientos y motivaciones, jamás podemos abrir juicio alguno sobre ellos, salvo que nos desplacemos, por así decirlo, fuera de nuestro propio punto de vista y procuremos enfocarlos desde una cierta distancia. Solo podemos hacer esto intentando observarlos a través de los ojos de otra gente o como es probable que otros los contemplen (TM, 110; 227-228).

La constatación de la mirada del otro es, entonces, condición necesaria para que el actor pueda volcarse sobre sí para observarse como espectador imparcial de sus propias acciones. El hombre, nos dice Smith, no es capaz de empezar a pensar por su cuenta en sí mismo, en su personalidad, en la corrección o demérito de sus sentimientos y su conducta. Todos ellos son objetos que no es fácil que vea, que naturalmente no observa, y con respecto a los cuales carece de un espejo que los exhiba ante sus ojos. Pero, al entrar en sociedad inmediatamente es provisto del espejo que antes le faltaba (véase TM, 110; 228)[35]. Así se sugiere que la adopción de la perspectiva del espectador imparcial y su interiorización como una conciencia individual autónoma, es el resultado de un proceso de

35 El autor, en efecto, plantea un proceso que culmina, justamente, con la afirmación de un individuo autónomo como eje fundamental de la cohesión social (TM, 145; 270): cuando un hombre se encuentra en su primera infancia expresa todos sus deseos y necesidades a través de sus emociones más inmediatas y apasionadas, pues carece de cualquier tipo de autocontrol. Poco a poco sus padres le van enseñando a moderar las pasiones más caprichosas y agresivas, pero siempre desde la parcialidad que determina su mutua cercanía afectiva. Cuando el niño tiene edad de ir al colegio y de socializar con sus contemporáneos, se percata de que estos carecen de la parcialidad indulgente de sus familiares. Como desea ganarse su favor, pronto comprende que solo puede lograrlo si modera sus pasiones hasta el nivel que probablemente acepten sus compañeros: «ingresa así en la gran escuela de la continencia, reflexiona como ser cada vez más amo de sí mismo, y empieza a ejercitar sobre sus propios sentimientos una disciplina que la práctica de la vida más prolongada rara vez resulta suficiente para conducir hasta una perfección total» (véase TM, 145; 270-271).

habituación para moderar la propia conducta, que se desarrolla a través del trato con extraños y que, a la vez, resulta adecuada para lograr la vinculación entre desconocidos. En esa medida, esa conciencia interior puede asumirse como un puente necesario de comunicación con aquellas personas tan alejadas de nuestras circunstancias como las que conforman, justamente, el amplio espacio de la ciudad moderna. Esta conciencia autónoma implicaría, sin embargo, una capacidad de reflexión que debe considerar los sentimientos de otros, más allá de la esfera del sentimiento:

> ¿Qué es lo que impele —se pregunta Smith— a los generosos siempre y a los mezquinos muchas veces a sacrificar sus propios intereses a los intereses más importantes de otros? —a lo que responde: no es el apagado poder del humanitarismo, no es el tenue destello de la benevolencia que la naturaleza ha encendido en el corazón humano lo que es así capaz de contrarrestar los impulsos más poderosos del amor propio. Lo que se ejercita en tales ocasiones es un poder más fuerte, una motivación más enérgica. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta (TM, 137; 260).

Parecería entonces que la comunicabilidad entre individuos tan diversos y extraños como los que habitan la ciudad moderna sobre aquellas cosas que les conciernen afectivamente y para las cuales, en principio, no se poseerían criterios objetivos, no podría darse por una apertura al sentimiento de otros sino por la adopción reflexiva, racional, de un punto de vista general o acaso universal, que se termina interiorizando y que, según Smith, tendría que encontrarse en todo pecho humano[36]. Pero esto significa también,

36 Para Smith, la razón, que se identifica en la cita con la conciencia, con el espectador interior, es aquello que puede dar vida a ciertos sentimientos imparciales, concretamente, a aquellos sentimientos activos de amor por el deber, de respeto por lo honorable y noble (véase TM, 137; 261; 162; 296), que permitirían controlar los sentimientos pasivos y permitirían considerar, sin parcialidad, a cualquier individuo, aunque se considere diverso y se encuentre distante. En esa medida, Smith sigue pensando en fundamentar una ética del

retomando las consideraciones iniciales del autor sobre la comunicabilidad en los diversos ámbitos, que tanto con respecto a las cuestiones que se relacionan con el sentimiento, como con respecto a aquellas que se basarían en criterios objetivos, la comunicabilidad termina concibiéndose en términos de una conformidad o correspondencia con un único punto de vista, que tendría que ser reconocido por todos en tanto humanos, y que supondría por parte de estos, una actitud autónoma, independiente de todo condicionamiento externo, de toda disposición afectiva particular y de todo vínculo concreto de interrelación.

4.3 De los *hombres al hombre*: de la pluralidad individual al sujeto universal

A partir de las consideraciones anteriores se mostró que al intentar resolver el problema del acuerdo interhumano a través de un punto de vista universal —aquel que, como apareció en el apartado anterior, se encuentra en la idea de un sujeto racional autónomo— sale a relucir una conciencia aguda del moderno con respecto al carácter plural de los individuos. En efecto, su punto de partida es el reconocimiento de la diversidad humana y la preocupación que lo anima es la de asegurar formas de interrelación abarcadoras, universales, que puedan permitir el reconocimiento de tal pluralidad. Sin embargo, la universalización tiende a reducir esa diversidad individual de la que se parte, al interpretarla como abarcable desde una única perspectiva. Pues, desde este punto de vista, el otro debe ser reconocido, respetado, juzgado, valorado, pero no en

---

sentimiento y sigue pensando en el sentimiento como motivación fundamental de la acción moral. Sin embargo, también ha reconocido indirectamente que en el ámbito del sentimiento no puede darse comunicabilidad, si por ésta se entiende la correspondencia o conformidad con los sentimientos de cualquier otro. Pues ha insistido en que estos tienen que estar mediados por la actividad reflexiva de la conciencia para que pueda hablarse de sentimientos imparciales que puedan pretender valer intersubjetivamente. De suerte que, solo en este ámbito, en el de una conciencia autónoma, los individuos, en tanto diversos y distantes, podrían lograr corresponder, sin parcialidad, en sus juicios y apreciaciones y, por ende, es en este nivel donde, en último término, se termina fundamentando la moral.

tanto otro, sino en tanto hombre. Así, la pluralidad humana, el supuesto de que hay *hombres* se termina reduciendo al *hombre*.

Además, este reconocimiento del otro que puede alcanzar un sujeto autónomo se basa únicamente en el propio reconocimiento, en la importancia que se le concede a la propia autoaprobación. Esto significa que debo respetar al otro, fundamentalmente para ser consonante conmigo mismo, con mi propia conciencia interior. En esa medida, la armonía con otros se reduce a la perspectiva de una conciencia racional con la que todo individuo debería concordar[37].

Por otra parte, desde este ideal de autonomía, la apertura al juicio posible de los demás, la consideración de perspectivas diversas, se vuelve prescindible y termina por concebirse en términos de heteronomía. Pues, si el otro solo se valora en tanto hombre, en tanto subsumible bajo una misma perspectiva, entonces se vuelven irrelevantes o problemáticos los nexos concretos de comunicación que puedan darse entre la pluralidad humana. Pero esto trae consigo que, desde este punto de vista, la interacción discursiva no juegue ningún papel fundamental, ya que esta requiere siempre de, y solo se da por, la confluencia de perspectivas diversas que puedan dar vida al espacio del diálogo y a la discusión.

Así, todo esto mostraría que, desde el ideal de un sujeto autónomo, el problema del acuerdo entre individuos diversos se termina reduciendo al problema de la coincidencia de la racionalidad consigo misma, es decir, a algo que le concierne, en último término, a cada quien como ser privado, como conciencia interior, y no como miembro de una pluralidad de hombres que, dada su diversidad constitutiva, podrían llegar a coincidir, pero nunca a converger en plena unanimidad[38].

---

37 Esta es una consideración en la que ha insistido Hannah Arendt, al caracterizar el modo de pensar moral en contraste con el modo de pensar político (véase Arendt, 1982, pp. 16-22).

38 Por ende, teniendo en cuenta lo planteado en este apartado puede advertirse que no tiene sentido cuestionar los ideales de universalidad y de autonomía *per se*, lo que sería impertinente dadas las nuevas circunstancias que caracterizan a la modernidad. Más bien, se trata de poner en entredicho la idea de una autonomía que prescinde de la interrelación dialógica, de la

Se trata de una concepción de la comunicabilidad interhumana que, como veremos en los siguientes capítulos, prevalecerá en las reflexiones estéticas del siglo XVIII y que terminará por imponerse en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

5. El gusto como problema característico del siglo XVIII

A la luz de las consideraciones anteriores podría entenderse mejor por qué el gusto aparece como un asunto crucial para algunos autores del siglo XVIII que reflexionaron implícita o explícitamente sobre el problema de la desvinculación del individuo moderno. En efecto, en la medida en que se reconozcan las pretensiones de autonomía y universalidad que terminan por imponerse con la afirmación de la individualidad moderna, el gusto ya no puede tomarse, como en el caso de Gracián, como una capacidad que encuentra sus criterios de determinación en cierta comunidad de juicios. Pero, al desvincularse de este suelo objetivo, externo, eso que ya en Gracián aparecía como un *je ne sais quois*, como una capacidad que precisa de ciertos elementos personales, indefinibles, se interioriza, para concebirse como una capacidad que se encuentra anclada en la esfera de la subjetividad y en el terreno más subjetivo e individual de todos: el terreno del placer. Se trata de un giro que, como se señalaba al comienzo del capítulo (ver apartado 1), puede interpretarse como una manifestación del subjetivismo moderno, que está en el trasfondo y es reconocida por diversas propuestas del gusto anteriores a la kantiana, especialmente por parte de algunos autores británicos.

Ahora bien, dado este giro, el problema que estos autores se plantean es cómo justificar la validez intersubjetiva de juicios que dependen de una capacidad que se relaciona con un momento tan individual como el placer y que parecería rehusarse a toda forma de generalización y de universalidad. En otras palabras, el gusto tiene que aparecer como una capacidad problemática una vez que

---

consideración de otros, e implica la reducción de la diversidad individual a través de esquemas universalizantes, sobre todo cuando se trata de aplicarla a aquellos ámbitos en los que la pluralidad resulta innegable.

se ha individualizado a tal punto que sus apreciaciones no parecen subsumibles ni determinables desde la perspectiva impersonal, abstracta, que se asume para dar cuenta de la comunicabilidad tanto de los asuntos teórico-técnicos, como de la moralidad[39]. En esa medida, puede relacionarse con la cuestión de la desvinculación del individuo moderno en varios sentidos: por una parte, en tanto que supone el desarraigo del sujeto con respecto a todo referente externo de determinación y la consiguiente afirmación de su individualidad, por otra parte, en tanto que desafía y parece un fenómeno difícilmente comprensible a través de los recursos que permiten asegurar la validez intersubjetiva de otros ámbitos.

Pero, a la vez, parecería que cuanto más se insiste en que el placer es un momento indisoluble del gusto y entre más problemática se vuelve la justificación de la validez intersubjetiva de sus juicios, se va afirmando más su especificidad. En concreto, la esfera del gusto va adquiriendo mayor autonomía para concebirse como una capacidad que se relaciona exclusivamente con la apreciación placentera de ciertos objetos, en particular, con aquellos que se declaran bellos, y con un sentimiento de placer inmediato que, *en principio*, parecería que nada tiene que ver con la utilidad, pero tampoco con la moralidad, ni con el conocimiento. Sin embargo, al final, sobre todo en un autor como Kant, esto no significará que el gusto se deslinde completamente de estos dos ámbitos, sino que traerá consigo la búsqueda de otros nexos, de otras formas de vinculación entre estos tipos de experiencia[40]. En esa medida podría decirse que, junto al reto de pensar en alternativas para entender el

39 Con esto, ciertamente, me estoy adelantando a una formulación que parece más aplicable a Kant (y a Smith), que a autores británicos como Hutcheson, Burke y Hume. Sin embargo, también en estos últimos, como lo veremos en el siguiente capítulo, el gusto se considera como una capacidad que, en principio, parece escabullirse a los criterios determinados que estarían a la base de los juicios de conocimiento, de los juicios de utilidad y de aquellos que dependen, en general, de elecciones voluntarias.

40 Esto podrá constatarse, especialmente, en el capítulo VII de esta investigación.

problema de la validez intersubjetiva de los juicios de gusto, se trata también de redefinir sus posibles relaciones con otros ámbitos.

Ahora bien, como se anunciaba en la introducción, para resolver el problema en cuestión las alternativas de respuesta pueden optar por dos caminos divergentes: bien sea intentando comprender el fenómeno, de suerte que pueda abarcarse desde la misma metodología que se asume para explicar la validez intersubjetiva del conocimiento teórico y de la moral, es decir, reduciéndolo a una perspectiva universal con la que todos deberían coincidir; bien sea tratando de pensar en otra forma de comunicabilidad desde la cual el acuerdo sería una posibilidad, algo que se puede esperar, sin desconocer que la pluralidad de puntos de vistas es un rasgo innegable de este ámbito. En otras palabras: o la comunicabilidad de los juicios de gusto termina comprendiéndose apelando a una perspectiva universal, bajo la cual termina subsumiéndose la diversidad de opiniones a la que pueden dar lugar tales juicios; o el acuerdo se plantea como una posibilidad, como una aspiración que requiere el reconocimiento de la pluralidad de perspectivas posibles y no su reducción a una única perspectiva universal.

Un esbozo de las propuestas de Hutcheson, Burke y Hume, autores británicos que, por proximidad o distancia estarán presentes en el planteamiento de Kant, no solo puede mostrar mejor lo que se ha señalado con respecto al carácter moderno del problema en cuestión, sino que puede sugerir el sentido de las dos alternativas anteriormente propuestas. Esto último, por demás, resulta de vital importancia pues se trata de dos posibilidades que, como se verá en capítulos sucesivos, se encontrarán entretejidas en el pensamiento kantiano, no sin generar fuentes de tensión y de ambigüedad.

En efecto, en el capítulo tercero de esta investigación y a través de la segunda parte de la misma veremos que, al ocuparse del asunto —desde algunas reflexiones precríticas hasta el planteamiento crítico—, Kant se mueve entre la tentativa de reconocer la peculiaridad del juicio de gusto y entre el intento de apresarlo desde el esquema conceptual que usa para caracterizar la comunicabilidad de los juicios de conocimiento. Sin embargo, también se mostrará (*infra*, capítulos V y VI) que esta segunda perspectiva será

la que prevalecerá en el planteamiento crítico y esto tendrá como resultado que la respuesta kantiana al problema en cuestión se caracterice por formulaciones paradójicas, tensas, que muestran la dificultad de encasillar un fenómeno en un andamiaje conceptual que le resulta ajeno.

Por lo pronto, sin embargo, se examinarán las propuestas de los autores británicos mencionados.

II. El problema del gusto en Hutcheson, Burke y Hume: de la unanimidad sentimental a la interacción discursiva

Libre de sesgo y convención, como Montaigne,
filosofar sobre realidades honestamente y en el espíritu del
sentido común.
HERMAN MELVILLE, *Billy Bud*

Rara vez encontramos personas con buen sentido, a
menos que coincidan con nosotros.
LA ROCHEFOUCAULD, Máxima 347

EN ESTE TRAMO DE la investigación, como se advirtió al final del capítulo precedente, se analizarán tres teorías estéticas del siglo XVIII que influyeron de forma notable en Kant. Este examen no solo puede ilustrar lo señalado antes sobre la relación entre el problema del gusto y el carácter desvinculado del individuo moderno, sino que puede aclarar mejor el sentido de las dos alternativas generales para resolver dicho problema, mencionadas anteriormente. Para ello se tomarán en consideración, por una parte, la propuesta que puede recogerse de las teorías estéticas de Francis Hutcheson y Edmund Burke[1]; y por otra, aquella que puede obtenerse de la posición madura de David Hume. De esta forma se advierte que en los dos primeros, pese a las diferencias que pueden establecerse en sus planteamientos, puede hallarse un enfoque común; mientras que en el tercero, desde la interpretación que aquí se propone, puede encontrarse una posibilidad de respuesta divergente.

1 Dado que pocos comentaristas han desarrollado la idea de una posible conexión entre las propuestas estéticas de Hutcheson y Burke, al momento de interpretarlas no se atenderá tanto a la confrontación con la bibliografía secundaria existente.

Tanto en el caso de Hutcheson como en el de Burke, la validez intersubjetiva de los juicios de gusto termina concibiéndose desde el mismo punto de vista que se asume para dar cuenta de la validez universal del conocimiento, es decir, apelando a unas estructuras subjetivas que funcionarían de manera uniforme en todos los sujetos. En este sentido, a pesar de sus divergencias, ambas teorías apuntan a encontrar un fundamento que justifique que en asuntos estéticos pueda exigirse una convergencia plena a nivel sentimental, e insisten en explicar este fundamento apelando a unas capacidades cognitivas comunes. De esta forma, como se verá a continuación (*infra* apartados 1 y 2), ellas pueden iluminar un rasgo característico del juicio de gusto, a saber, su pretensión de valer para todos, pero a riesgo de suprimir otros elementos fundamentales que son constitutivos del ámbito estético, particularmente, la pluralidad de perspectivas que puede surgir en este terreno. Se trata, por demás, como lo veremos en la segunda parte de esta investigación, de un riesgo que también afectará al planteamiento kantiano sobre el asunto.

En contraste, la propuesta de Hume, pese a compartir premisas en común con las teorías mencionadas, abre la posibilidad de pensar en una forma de comunicabilidad distinta, que sería propia de las cuestiones de gusto y de aquellos asuntos que subrayan el carácter plural de la existencia humana. Mientras que en el caso de Hutcheson y de Burke la comunicabilidad de los juicios de gusto se explica en términos de una unanimidad en el modo de sentir de todos los hombres —que puede suponerse más allá de las diferencias de opiniones—, en el caso de Hume tal diversidad se reconoce como constitutiva del ámbito estético. Es por esto que, desde su punto de vista, el consenso alcanzable en este nivel se plantea en términos de un acuerdo que nunca es total o definitivo, y solo puede buscarse en el ámbito discursivo, en la urdimbre de interlocución. De modo que el énfasis no estaría puesto tanto en legitimar la posibilidad de una convergencia plena a nivel sentimental, sino en garantizar que las cuestiones de gusto puedan ser objeto de discusión (*infra* apartado 3).

1. La propuesta de Hutcheson: el gusto como sentido común interno[2]

En la primera parte de su *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725)[3] Francis Hutcheson sugiere algunos de los rasgos constitutivos de la reflexión estética del siglo XVIII que darán vida al problema del gusto, así como al enfoque dominante que se adoptará para resolverlo.

En este autor el gusto se relaciona ya claramente con la apreciación de lo bello, y esto último se vincula estrechamente con el sentimiento de placer, de suerte que la belleza no se concibe como una idea o propiedad que exista independientemente del hombre, sino como algo que «como otros nombres de ideas sensibles denota propiamente la percepción de una mente»[4] (véase *Inquiry*, I, XVI, 10). Así, la reflexión estética deja de ocuparse de la belleza como de una cualidad absoluta de los objetos, para analizar esa capacidad subjetiva para *sentir* lo bello que, ya claramente en Hutcheson, recibe el nombre de «gusto». Ahora, una vez que lo bello se ha des-objetivado para hacerse depender de una disposición subjetiva, lo que se vuelve tema de reflexión es hasta qué punto los juicios, las valoraciones sobre lo bello, pueden valer intersubjetivamente.

---

2 Para la lectura de Hutcheson se han consultado algunos comentaristas que son punto de referencia, tales como Karolyn Wilker Korsmeyer (1975, pp. 319-330), Peter Kivy (1967, pp. 57-66; 1976; 1995, pp. 349-357) y George Dickie (1996, pp. 6-28). No se tomarán en consideración algunas discusiones académicas sobre la teoría estética de Hutcheson, como la mayor o menor influencia de Locke sobre este autor —véase, por ejemplo, la discusión entre D. Towsend (1991, pp. 349-361) y P. Kivy (1995, pp. 349-357)— o su repercusión en la estética contemporánea, por considerar que tales cuestiones no se relacionan con el propósito de este capítulo.

3 En adelante se aludirá a este texto como *Inquiry*. Se cita la sección, el apartado y el número de página de la versión original al inglés. La traducción que se ofrece del mismo es propia.

4 Como se verá, Hutcheson usa el término «percepción» en un sentido amplio, para indicar tanto la capacidad para sentir placer o dolor (cuando por ejemplo habla de las «percepciones de placer y dolor», véase XIV) como la capacidad para captar ciertas cualidades (primarias o secundarias, en el sentido de Locke) de los objetos (véase Dickie, 1996, p. 8).

Como se sugería al finalizar el capítulo anterior, esta preocupación por la validez intersubjetiva de las preferencias estéticas marca el surgimiento del problema del gusto. Y en Hutcheson, más que en ningún otro autor de su época, esta cuestión se hace explícita desde el trasfondo general que supone. A su modo de ver, es claro que el problema de determinar el alcance de los juicios estéticos va de la mano con la cuestión de pensar en modos eficaces de relación entre los individuos que puedan vincularlos de forma más íntima y cohesiva. Pues, si puede mostrarse que los hombres son capaces de coincidir en su forma de sentir, también puede pensarse en lazos comunitarios más sólidos que aquellos que quedan posibilitados por la consideración de los sujetos como átomos diversos que solo tienen en común la persecución racionalizada de sus propios intereses. Por esto, desde su punto de vista, será tan importante la caracterización del placer estético como un placer desinteresado que permite pensar en vínculos intersubjetivos más allá de toda expectativa de utilidad individual[5].

Además, desde el comienzo de su *Inquiry* Hutcheson sugiere de manera explícita el camino dominante que tomará la reflexión estética del siglo XVIII para resolver el problema del gusto, al insinuar que la consideración del sentimiento de lo bello implica un examen de las facultades humanas[6]. En efecto, como bien lo destaca

5 Como lo han destacado algunos autores, entre ellos Preben Mortensen (1995, pp.155-165) y Carolyn W. Korsmeyer (1975, pp. 320-321), el énfasis en el carácter desinteresado del placer estético va de la mano con la pretensión de Hutcheson de refutar algunos presupuestos de la teoría moral hobbesiana. Para ahondar en esta idea de desinterés, a la luz del contexto en que el autor reflexiona, así como de sus preocupaciones morales, el artículo de Mortensen resulta bastante recomendable; en este, además, la teoría estético-moral de Hutcheson se vincula con algunas de las consideraciones sobre la modernidad que se han planteado en el capítulo I de esta investigación.

6 «No hay parte de la filosofía de mayor importancia que un *conocimiento adecuado de la naturaleza humana* en sus diversos poderes y disposiciones […]. Esta consideración llevó al autor de las siguientes páginas a inquirir en los diversos tipos de placer que la naturaleza humana es capaz de recibir» (*Inquiry*, Prefacio, XIII, cursivas propias). Entre esos tipos de placer se encuentra el placer por lo bello al que está dedicada la primera parte del

Rudolf Lüthe (véase Lüthe, 1996, p. 40), es característico del pensamiento del siglo XVIII, así como del giro subjetivo que caracteriza a la modernidad en general, suponer que la «naturaleza humana» indica aquello que hay de estable, de permanente, de regular, de uniforme, entre los hombres. En este sentido, la mejor manera de contrarrestar la tesis según la cual el gusto es una tendencia arbitraria, dependiente de condiciones individuales, es mostrar que se trata de una disposición natural que puede suponerse en todo hombre en tanto tal. Es por esto que el análisis de Hutcheson se orienta a la consideración de la naturaleza humana para establecer hasta qué punto el gusto puede considerarse como parte de ella. Y es por esto que su propósito será defender que esta capacidad puede ser considerada como una disposición natural y, más aún, como un *sentido* constitutivo del andamiaje humano.

1.1 El gusto como sentido interno[7]

Una vez que el placer se vincula a la definición de lo bello, la reflexión estética tiene que especificar de qué tipo de complacencia se trata y, por ende, tiene que reconocer distintas formas de placer dentro de la esfera del sentimiento. Como lo destaca Hutcheson desde el comienzo de su indagación, se trata de ampliar la esfera del placer para incluir dentro de su ámbito otro tipo de sentimiento distinto de aquellos que habían sido reconocidos por el pensamiento filosófico: «con respecto a este tema —señala el autor— usualmente solemos encontrar en nuestros escritos filosóficos modernos no más que simples divisiones de ellos [de los placeres] en sensibles y racionales […]» (*Inquiry*, Prefacio, XIII). En el primer caso, se trata de placeres que se reducen al mero estímulo de los sentidos externos, en el segundo, de la satisfacción que se siente al considerar la utilidad de los objetos. El placer por lo bello no sería, sin embargo, un placer meramente sensible, ni tampoco

tratado (véase *Inquiry*, Prefacio, XIV).

7 Al referirse a la noción de «gusto», Hutcheson lo define como un «fino genio», como un talento natural para percibir placenteramente lo bello (véase *Inquiry*, I, X-XII, 6-7), es decir, lo caracteriza como una capacidad que se identifica con el «sentido interno».

podría reducirse, según Hutcheson, a satisfacción por la utilidad. Así, la complacencia por lo bello se va diferenciando de otras manifestaciones estéticas, en el sentido amplio del término, y el gusto se va limitando a una esfera propia. Como aparecerá a continuación, esta delimitación del gusto con respecto a otros ámbitos resulta fundamental para concebirlo como una capacidad independiente y, en el caso de Hutcheson, como un sentido interno.

La idea de que el placer por lo bello no puede reducirse a la satisfacción sensible es planteada por el autor teniendo en cuenta algunas consideraciones fenomenológicas: «el único placer sensible que muchos filósofos parecen considerar —reitera— es aquel que acompaña las ideas simples de sensación. Pero —continúa— hay placeres mucho más grandes en aquellas ideas complejas de los objetos que obtienen el nombre de bellas, regulares, armónicas» (*Inquiry*, I, VIII, 4). Con esta afirmación, Hutcheson pretende recoger algo que sería aceptable para cualquiera, un hecho para el sentido común, a saber, que en la experiencia estética la estimación de un objeto depende más del enjuiciamiento de su composición que de la consideración de elementos aislados. En sus palabras: «*todo el mundo reconoce* que es más complacido por un rostro fino, una pintura correcta, que con la vista de cualquier color [...] así en la música, el placer de una fina composición es incomparablemente más grande que aquel por cualquier nota, aunque sea la más dulce, plena, grandilocuente» (*Inquiry*, I, VIII, 4, cursivas propias)[8]. A partir de este supuesto, que parecería acorde con nuestras valoraciones estéticas, el autor introduce una diferencia decisiva en su argumentación:

> No tiene mayor importancia si llamamos a estas ideas de belleza y armonía, percepciones de los sentidos externos de la vista o el oído, o no. Yo prefería llamar al poder para percibir estas

8 «[...] nos sentimos complacidos con una forma regular, una pieza de arquitectura o de pintura, una composición de notas, un teorema, una acción [...]». Pues bien, en tales casos, «el placer se deriva de cierta uniformidad, orden, composición, imitación; y no de las ideas simples de color, sonido, o modo de extensión consideradas separadamente» (*Inquiry*, Prefacio, XIV).

> ideas un sentido interno, aunque fuera solo por la conveniencia de distinguirlas de las sensaciones de la visión y el oído, que los hombres tienen sin la capacidad para percibir, a la vez, la belleza y la armonía (*Inquiry*, I, X, 6).

A la luz de esta cita, los placeres que se derivan de las ideas simples de sensación se relacionarían con los sentidos externos, mientras que los placeres que proceden de ideas complejas de sensación precisarían de otra fuente. Esto último se intenta justificar aduciendo que muchas personas pueden captar perfectamente diversas ideas simples de los sentidos externos y sentir placer por ellas y, sin embargo, podrían no sentir placer al captar ideas complejas. Así, muchas personas parecen poder discernir perfectamente sonidos, colores, formas y sentir placer ante su percepción, pero no podrían ser capaces de encontrar placer ante composiciones, ya sean musicales, pictóricas, o arquitectónicas (véase *Inquiry*, I, X, 6). Esto mostraría que la capacidad para sentir placer ante tales composiciones requeriría de algo más que el correcto funcionamiento de los sentidos externos; requeriría, según Hutcheson, de una capacidad que «solemos llamar comúnmente genio fino [*fine genius*] o gusto [*taste*]» (*Inquiry*, I, X, 6).

Ahora bien, aunque se acepte que la captación de la belleza requiere de un elemento adicional a los sentidos externos, no por eso tal capacidad debe concebirse necesariamente como un sentido interno. Para justificar su pertinencia, se esgrime que tendría que tratarse de una disposición que puede ejercerse con respecto a objetos que no se aprehenden por la percepción externa, pues de lo contrario no podría explicarse la belleza que se percibe en objetos no sensibles como teoremas, «verdades universales», «causas generales» o «principios extensivos de acción» (*Inquiry,* I, XI, 6)[9]. Pero si no se trata de una capacidad que esté dada meramente con los sentidos externos y si no se ejerce necesariamente con respecto a

9 Que Hutcheson encuentre como bellos este tipo de objetos «teóricos» mostraría que está asumiendo, de entrada, como principio de lo bello aquello que puede mostrar cierta uniformidad en la variedad.

objetos dados sensiblemente, entonces, por descarte, parece pensar Hutcheson, no puede considerarse como un sentido externo.

Pero, a su modo de ver, el gusto tampoco puede concebirse como una capacidad cognitiva o facultad interna, en el sentido de Locke, para percibir o reflexionar (comparar, discernir o razonar) sobre ciertos «objetos del entendimiento», tales como la similitud, la igualdad, la proporción, la analogía. Pues, el placer no se seguiría necesariamente de la percepción de estas cualidades: el placer «puede ser sentido cuando no se considera o atiende a la proporción; y puede no ser sentido cuando se observa la proporción» (véase *Inquiry*, I, XII, 7). De esta forma, se afirma que el gusto no presupone alguna mediación racional y no tiene por objeto, ni implica tampoco, algún conocimiento (véase *Inquiry*, I, XII, 8). El ser afectados por la belleza, piensa el autor, no sería algo que se elabore, reflexione o decida; simplemente sería algo que sentiríamos inmediatamente, algo que padeceríamos.

A través de esta observación, puede entenderse también por qué el placer por lo bello no se relaciona con la expectativa de utilidad, pues esto implicaría un cálculo racional, una consideración mediata de los objetos a la luz de ciertos intereses, de expectativas propias, lo que quedaría excluido de esta forma de experiencia, dada la inmediatez que la caracterizaría[10]. Al subrayar esto último, Hutcheson desvincula, entonces, la complacencia por lo bello del propio interés y, consiguientemente, de la capacidad de desear, para concebirlo como un placer «desinteresado»: «las ideas de belleza y armonía como otras ideas sensibles, son necesaria e inmediatamente placenteras para nosotros; ninguna resolución de nuestra parte, ni expectativa de ventaja o desventaja, hace variar la belleza o deformidad del objeto» (*Inquiry*, I, XIII, 8).

Esta consideración sobre el carácter pasivo e inmediato del placer estético resulta fundamental, ya que es a partir de ella que el gusto termina por concebirse como un *sentido*:

10 «Por lo tanto parece claramente que algunos objetos son inmediatamente ocasión de este placer por lo bello [...] y que es distinto de la alegría que se deriva de la expectativa de utilidad» (*Inquiry*, I, XIII, 8).

> Este poder superior de percepción es con razón llamado un sentido, por su afinidad con los otros sentidos en esto, en que el placer es diferente de cualquier conocimiento de principios, proporciones, causas, o de la utilidad del objeto; somos conmovidos *inmediatamente* por la belleza: ni el conocimiento más preciso aumenta este placer por lo bello, aunque pueda agregar un placer racional, distinto, sobre las expectativas de utilidad o pueda traer consigo ese tipo peculiar de placer que se relaciona con el aumento de conocimiento (*Inquiry*, I, XII, 8, cursivas propias).

Lo que en principio aparece como un salto evidente, es decir, el paso de la idea de que somos capaces de tener ciertos sentimientos inmediatos a la idea de que tendríamos, consiguientemente, una capacidad natural, un sentido para tener esos sentimientos, se pretende justificar por analogía con los sentidos externos. En este caso, piensa el autor, el hecho de que padezcamos un placer, de que nos veamos afectados inmediatamente por este, sin que intervenga nuestra voluntad ni nuestro entendimiento, se toma como indicativo de que ciertos objetos nos placen necesariamente, dada la configuración de nuestra naturaleza[11]. Se piensa entonces que si un olor, un sonido o un color nos complacen inmediatamente, ello se debe a la configuración de nuestros sentidos externos. Así mismo, el que la experiencia de lo bello se caracterice por un placer inmediato que no obedecería a nuestra voluntad ni a nuestro entendimiento, se toma como indicativo de que dependería de una disposición natural, «de una determinación para ser complacido con ciertas formas o ideas que se dan a nuestra observación», y que el autor identifica, justamente, con el término «sentido» (véase

11 «Al reflexionar sobre nuestros sentidos externos vemos claramente que nuestras percepciones de placer o dolor no dependen directamente de nuestra voluntad. Los objetos no nos placen de acuerdo a cómo nos inclinamos [a pensar] que deberían hacerlo. La presencia de algunos objetos nos place necesariamente como la presencia de otros necesariamente nos displace […]. Por la misma configuración de nuestra naturaleza el uno es motivo de deleite y el otro de insatisfacción» (*Inquiry*, XIV).

Inquiry, xv). De esta forma, la disposición para padecer un sentimiento que se caracteriza por cierta inmediatez, se identifica con un sentido, con un órgano, con una capacidad natural diferenciada. Y como el placer por lo bello no puede explicarse atribuyéndolo a los sentidos externos, por las razones expuestas anteriormente, solo queda atribuírselo a otra capacidad para sentir que, por contraste con aquellos, se decide llamar «sentido interno».

1.2 La universalidad del sentido de la belleza

Si se acepta lo que Hutcheson ha intentado probar hasta ahora, es decir, que hay un sentido natural para lo bello que opera independientemente de intereses individuales, podría suponerse que esta capacidad es atribuible a todos los hombres, como parte de su andamiaje natural. Pero, para aceptar que los hombres coinciden efectivamente en sus preferencias estéticas, habría que mostrar, además, que esa capacidad funciona en todos de la misma manera. Para dar este último paso, el autor intenta mostrar que hay una cualidad en los objetos que excita regularmente el sentido interno y que esa cualidad, cuando no es obstaculizada por los prejuicios y las asociaciones de ideas, ocasiona siempre la percepción de belleza. De esta forma se aduciría no solo que todos los hombres están provistos de un sentido para lo bello, sino que este es excitado en todos por las mismas cualidades o, en otras palabras, que habría cierta similitud entre los objetos que se perciben como bellos. Con esto se pretende mostrar que el sentido interno no opera arbitraria o casualmente, sino con regularidad. Ambas cosas, que hay una disposición natural para sentir lo bello y que esa capacidad es excitada en todos los hombres por las mismas cualidades, resultarían fundamentales para mostrar la posibilidad de unanimidad en asuntos estéticos:

> Así como concedemos que todos los hombres razonan, en la medida en que todos los hombres sean capaces de entender argumentos sencillos, aunque pocos sean capaces de demostraciones complejas; así en este caso, para probar que el sentido interno es universal bastará con probar que todos los

> hombres se complacen más con la uniformidad[12] en las instancias simples, que con lo contrario, aunque no encuentren ninguna utilidad al atender a ella (*Inquiry*, VI, IV, 49).

El hecho de que todos los hombres sean capaces de comprender argumentos sencillos, pone de manifiesto que todos están capacitados para argumentar y, por ende, que todos razonan. Así mismo, considera Hutcheson, el hecho de que todos los hombres sientan más placer ante la uniformidad que ante la falta de uniformidad en los casos más sencillos, pondría de manifiesto no solo que todos están capacitados para tener este sentimiento sino que, en todos, este es excitado por la misma cualidad. Tal hecho es algo que Hutcheson considera como una evidencia fenomenológica:

> Las figuras que excitan en nosotros las ideas de belleza, *parecen* [*seem*] ser aquellas en las que se da uniformidad en la variedad. Hay diversas concepciones de objetos que resultan agradables desde otras consideraciones […], pero lo que llamamos belleza en los objetos, para hablar en el estilo matemático, *parece* hallarse en una proporción compuesta de uniformidad y variedad […]. Esto puede *parecer* probable y se sostiene con bastante generalidad (*Inquiry*, II, III, 12, cursivas propias).

El uso insistente del «parece» en esta cita indica que la universal preferencia por la uniformidad en la variedad es algo que se muestra generalmente, algo que se puede constatar cada vez que se consideran ejemplos concretos de belleza[13]. Esto es algo que

---

12 En toda esta sección Hutcheson deja de lado la idea de variedad que se afirma con el principio «uniformidad en la variedad», para insistir en la sola idea de uniformidad. Esta aparente reducción, sin embargo, no es casual, pues lo decisivo en este principio, tal y como se encuentra ejemplificado en el mismo Hutcheson, y tal y como se manifiesta en el arte clásico, es la idea de uniformidad que se impone sobre la variedad para darle forma. En ese sentido, desde este punto de vista, resulta preferible una uniformidad excesiva a una variedad desbordante, pese a que lo deseable sería que a mayor variedad, mayor unidad.

13 «La regularidad y la uniformidad están tan copiosamente difundidas a través del universo, y estamos tan fácilmente determinados a perseguir esto

el autor intenta ilustrar a lo largo de las secciones II a IV, en las que considera ejemplos de belleza *original* o *absoluta* —es decir, aquella que se percibe en objetos con independencia de su relación con otros objetos[14]— así como ejemplos de belleza *relativa*, es decir, aquella que se percibe en objetos que se consideran como representación (copia o imitación) de otros.

En el primer caso se incluyen figuras geométricas, objetos naturales (animales, plantas) (véase *Inquiry*, II) y teoremas (sec. III), para examinar aquellas características que se captarían placenteramente en todos ellos. Desde las formas más simples a las más complejas, saldría a relucir que en aquellas en las que prevalece la uniformidad, las más variadas serían las que se captan con mayor placer, mientras que en aquellas en las que prevalece la variedad, las más uniformes serían las más placenteras. En este sentido, la belleza correspondería a «una proporción compuesta de uniformidad y variedad». Pero esto tendría que significar, por lo dicho sobre la inmediatez del placer estético, que la uniformidad en la variedad es algo que se percibe inmediatamente con placer, incluso cuando no se sabe que este principio es lo que está a la base de la complacencia: «en todas estas instancias de belleza —subraya Hutcheson— se observa que el placer se comunica *a aquellos que nunca han reflexionado* sobre este fundamento general: y todo lo que se alega es esto, que la sensación placentera se deriva solo de objetos en los que se encuentra uniformidad en la variedad» (*Inquiry*, II, XIV, 19, cursivas propias)[15].

---

como fundamento de lo bello en obras de arte, que escasamente hay algo que se haya supuesto como bello, en el que no haya cierta uniformidad y regularidad» (*Inquiry* VI, V, 50).

14 Por lo dicho desde el comienzo en el apartado 1 de este capítulo, es claro que no se trata de pensar aquí en una idea absoluta de belleza, que existiera con independencia de su ser percibida, porque, como ya se comentaba y como lo aclara el mismo Hutcheson, toda belleza es relativa a la mente que la percibe. Más bien, se trata de establecer una diferencia entre objetos que se captan como bellos, sin comparación con otros, y representaciones de objetos que se considerarían bellas, al compararlas con sus objetos.

15 Sin embargo, al afirmar que el placer se deriva inmediatamente de la

Así mismo, a través de la belleza relativa, que se tiende a relacionar con las obras de arte (véase sec. IV)[16], Hutcheson pretende confirmar el mismo principio de la unidad en la variedad, que habría derivado y corroborado a partir de su consideración de la belleza original o absoluta[17]. De ahí que al comenzar el apartado dedicado a este tema señale: «Si los anteriores pensamientos relacionados con el fundamento de la belleza absoluta son correctos podremos entender, fácilmente, en qué consiste la belleza relativa […]. [Así pues,] esta belleza se funda en la conformidad [*conformity*], o en un tipo de unidad entre el original y la copia» (*Inquiry*, IV, I, 26). Estas palabras sugieren que la uniformidad que estaría a la base de la percepción de lo bello se identifica, en este caso, con la conformidad exacta de cada parte de la copia con la multiplicidad de elementos que constituyen la unidad del original. Este último, que consistiría, ya en un objeto natural, ya en una idea establecida que haría parte de un repertorio común de juicios, serviría como criterio para establecer la exactitud de la imitación. Al percibir esta conformidad como bella, también se estaría aplicando, entonces, el principio de uniformidad en la variedad, que estaría a la base de la regularidad del sentido interno para lo bello.

---

percepción de la uniformidad en la variedad, queda abierto el problema de justificar por qué la captación de esto resulta necesariamente placentera. La respuesta a este problema, como se verá en el apartado 1.4, requerirá de otros supuestos que, a su vez, le permitirán a Hutcheson tender un puente entre el gusto y la moral.

16 Es claro, empero, que no todas las obras de arte deberían considerarse como bellezas relativas pues no todas ellas pueden considerarse como representaciones. Este es el caso concreto de la arquitectura, que Hutcheson excluye con razón del apartado dedicado a la belleza relativa, para ser incluida, curiosa e inexplicablemente, en la sección III, que está dedicada a la belleza de los teoremas.

17 Peter Kivy, conocido intérprete de la filosofía de Hutcheson, considera, de hecho, que la belleza relativa queda comprendida bajo el principio de unidad en la variedad (véase Kivy, 1995, pp. 349-357). Sin embargo, como se verá a continuación, Hutcheson no es siempre completamente consecuente con esta pretensión.

Sin embargo, una vez que se intenta definir mejor por qué esta conformidad entre copia y original resulta placentera, parecerían reconocerse otros principios distintos al señalado[18]:

> […] para obtener solamente belleza comparativa no es necesario que haya ninguna belleza en el original; la imitación de la belleza absoluta puede ciertamente hacer más encantadora una pieza, y sin embargo, una imitación puede ser bella, aunque el original estuviera completamente desprovisto de ella. Así, la deformidad de la vejez en una pintura, las rocas agrestes de una montaña en un paisaje, podrán tener abundante belleza, aunque tal vez no tan grande si el original fuera absolutamente bello y bien representado; si bien tal vez la novedad nos haría preferir la representación de irregularidad (*Inquiry*, IV, I, 26).

En este caso, según se aclara en las últimas líneas de la cita, la complacencia no se daría tanto al reconocer la conformidad entre original y copia, sino por la novedad que trae consigo «la representación de irregularidad». En otras palabras, la representación no placería en cualquier caso en tanto fiel copia de algo, sino por el efecto de novedad que la representación de irregularidad tendría sobre el espectador. Pero, entonces, la belleza relativa no se percibiría al captar cierta uniformidad en la variedad de una representación, sino por ciertos efectos emocionales que aquella traería consigo. Esto sale a relucir con más claridad cuando se alude al caso de las representaciones literarias y, específicamente, de la tragedia:

> La misma observación resulta válida por lo que respecta a las descripciones de poetas ya de objetos naturales o de personas; y esta belleza relativa es lo que deben esforzarse principalmente por obtener, como belleza peculiar de sus obras. Por las *Moratae Fabulae*, o *éthe* de Aristóteles, no debemos entender maneras virtuosas, sino representaciones de maneras o caracteres como se encuentran en la naturaleza; y que la acción y los sentimientos

18 Aquí retomo, en parte, algunas consideraciones realizadas por Lisímaco Parra (véase 2007, pp. 144-149). Sobre esto véase también la lectura de Carolyn Korsmeyer (1979, pp. 145-152).

> sean adecuados a los caracteres de las personas a las que son adscritos en épica y poesía dramática. Tal vez podrían sugerirse buenas razones, teniendo en cuenta la naturaleza de nuestras pasiones, para probar que un poeta no debería trazar sus personajes como perfectamente virtuosos; estos caracteres, tal vez considerados abstractamente, podrían dar mayor placer, y tener más belleza que los imperfectos que se dan en la vida con una mezcla de bien y mal. Pero bastaría sugerir contra esta elección que tenemos ideas más vivas de hombres imperfectos con todas sus pasiones, que de héroes perfectamente morales, como los que nunca aparecen a nuestra observación [...]. Además, al tomar conciencia de nuestra propia condición nos sentimos tocados y afectados, más de cerca, por los caracteres imperfectos (*Inquiry*, IV, II, 26-27).

Así pues, la belleza relativa que los poetas deben buscar alcanzar en sus obras no tendría que ver tanto con la imitación de personajes ideales, es decir, de caracteres que se ajustarían perfectamente a los criterios de la belleza absoluta, sino con la representación de personajes en los que el espectador se pueda reconocer. Ciertamente, el espectador, como hombre real, no se puede identificar con las figuras abstractas de los héroes perfectos sino con los personajes imperfectos que se acercan a su propia condición. Aquí es importante la idea de que se deben imitar ciertos modos de ser y ciertas situaciones, justamente, aquellas en las que el espectador pueda reconocerse. Pero el punto es que el criterio para juzgar la representación como belleza relativa no es la exactitud de la copia con respecto al modelo, no es la imitación *per se*, es decir, su perfección en tanto copia, sino la capacidad de esta para apelar a los sentimientos del espectador, al remitirlo a su propia condición y permitirle cierto reconocimiento. En esa medida, la representación se juzgaría como bella no tanto porque se perciba como ejemplo del principio de unidad en la variedad, sino porque puede tocar y afectar al espectador, proponiéndole situaciones en las que se puede reconocer.

Podría decirse, consiguientemente, que la belleza relativa más que confirmar el principio en cuestión mostraría casos en los que no resulta aplicable. Así, se abre la puerta a otros principios estéticos que no se identifican con el criterio clásico de unidad en la variedad ni resultan reducibles a este, y que podrían sugerir otras categorías de valoración estética distintas a lo bello. Pero de esta forma podría ponerse en tela de juicio la universal preferencia que se le concede a tal criterio, así como la presunta regularidad que, de la mano con ello, se le atribuye al sentido común interno.

1.3 Las fuentes de la diversidad y el carácter aparente del desacuerdo

Una vez que ha explicado de qué manera podría justificarse la pretensión de validez universal de los juicios de gusto, esta teoría estética tiene que dar cuenta del disenso en estas cuestiones, pues la constatación de las patentes divergencias estéticas es lo que origina el problema que se buscaba resolver. Más aún, si se acepta que el gusto es un sentido natural que funciona uniformemente en todos los hombres, lo que se vuelve problemático ahora es aclarar por qué en cuestiones de gusto es tan común el desacuerdo. La respuesta de Hutcheson para explicar este fenómeno se basa en dos consideraciones fundamentales.

Por una parte, aduce que el sentido interno estaría impedido ocasionalmente por elementos concomitantes que obstaculizarían su actividad normal, entre los cuales se encuentran prejuicios y asociaciones arbitrarias de ideas, trasmitidos a través de la educación, las costumbres, los recuerdos[19]. Hutcheson enfatiza, empero, que

19 «La asociación de ideas hace a ciertos objetos placenteros y deliciosos, aunque naturalmente no sean aptos para suscitar tales placeres; y de la misma forma, la conjunción casual de ideas puede dar un disgusto, en donde no hay nada desagradable en la forma misma» (*Inquiry*, VI, III, 48). Más adelante se reitera: «La asociación de ideas [...] es una de las grandes causas de la *aparente* diversidad de preferencias tanto en el sentido de la belleza, como en los sentidos externos; y frecuentemente hace que los hombres tengan una aversión por objetos [que son ejemplos] de belleza, y una preferencia por otros que están privados de ella, debido a otras concepciones, distintas a la belleza y a la deformidad» (*Inquiry*, VI, XI, 53, cursivas propias).

sin la intervención de estos elementos, el sentido interno podría funcionar perfectamente y se encontraría unanimidad en las preferencias estéticas, de modo que la patente diversidad de opiniones en materia de gusto tendría que considerarse solo como aparente (véase *Inquiry*, VI, XI, 53). Así intenta contrarrestar la tesis según la cual la formación (costumbre, ejemplos) sería la única responsable de nuestra complacencia por ciertos objetos (véase *Inquiry*, VII, I, 56), de suerte que la gran diversidad a este respecto sería atribuible a diferencias de educación y acostumbramiento[20]. En efecto, desde este punto de vista, que evidentemente se opone al sostenido por Hutcheson, el gusto no sería una determinación natural universal, sino una capacidad que se forma enteramente a través de la práctica, por lo cual, no habría un único gusto sino diversos gustos, de acuerdo con las diferentes posibilidades de formación.

Para defender su propuesta contra esta posible teoría rival, el autor tiene que mostrar que la educación puede relacionarse con la diversidad observable a nivel del gusto, sin que ello excluya el carácter natural que se le ha otorgado a esta capacidad. Es por esto que el efecto de la educación se termina relacionando con la influencia que puede tener la asociación accidental de ideas sobre el sentido de la belleza. De este modo, se intenta aducir que la asociación de ideas nunca podría llevarnos a sentir placer por ciertos objetos, si no tuviéramos una disposición previa para tener ese sentimiento con respecto a tales objetos. Se supone, entonces, que la educación puede, o bien obstaculizar ciertas disposiciones naturales cuando lleva a asociar arbitrariamente ciertas ideas, o bien puede llevar a desarrollarlas a través de ejemplos y de cierta práctica, cuando la asociación no procede de manera arbitraria sino en concordancia con la naturaleza humana. Sin embargo, el punto en el que se insiste es que la educación nunca puede llevar a

20 «El efecto de la educación es este, que a través de ella recibimos muchas opiniones especulativas, algunas de ellas verdaderas otras falsas; y frecuentemente somos conducidos a creer que objetos que no tienen la capacidad natural de agradar o displacer a nuestros sentidos externos tienen esa cualidad» (*Inquiry*, VII, III, 58).

generar tales disposiciones[21]: ella solo tendría un efecto positivo como dispositivo contra los prejuicios; y aquí terminaría su papel.

Por otra parte, Hutcheson argumenta que aun en los casos en que se dan los obstáculos mencionados se puede encontrar una preferencia por la uniformidad, lo que pondría de manifiesto que incluso en tales casos el sentido interno actuaría con regularidad:

> Un gótico, por ejemplo, se equivoca, cuando debido a la educación, imagina la arquitectura de su país como la más perfecta: y una conjunción de ideas hostiles puede hacerlo sentir aversión por las construcciones romanas y puede pensar en destruirlas, como lo hicieron algunos de nuestros reformadores […], no siendo capaces de separar las ideas de su culto supersticioso de las formas de las construcciones en las que se practicaba; y sin embargo, es la belleza real, fundada en el principio de uniformidad en la variedad, lo que en todo caso complace al gótico (*Inquiry*, VI, V, 50).

Así, aun en el arte gótico, en el que se manifestaría una propensión a lo irregular y extralimitado —es decir, en términos posteriores, una propensión a lo sublime—, podría encontrarse también una tendencia a lo bello, a la unidad en la variedad, si bien en un grado inferior a la que se daría en el arte clásico. En sus composiciones, según Hutcheson, también podrían hallarse formas regulares, un orden, cierta armonía de los elementos constructivos, lo que confirmaría que el principio de uniformidad en la variedad puede encontrarse incluso en los casos menos evidentes. De modo que las divergencias patentes no señalarían sino divergencias de grado, en la forma más o menos perfecta en que aquel se

---

21 «Si no tuviéramos un sentido natural de la belleza y la armonía no podríamos desarrollar prejuicios a favor de objetos o sonidos en tanto bellos o armoniosos. La educación puede hacer que un gótico inatento imagine que sus compatriotas han alcanzado la perfección en arquitectura; y una aversión por sus enemigos, los romanos, puede llevarlo asociar a sus construcciones algunas ideas desagradables […], pero nunca habría formado esos prejuicios, si se encontrara desprovisto de un sentido para lo bello. ¿Acaso un hombre ciego debate si el color púrpura o el escarlata son los más finos? […]» (*Inquiry*, VII, III, 58-59).

aplicaría. El error del gótico no estaría, entonces, en su alejamiento del principio de belleza, sino en creer que su aplicación imperfecta del mismo es la más perfecta. Además, no deja de resultar significativo que tal error se atribuya a la conexión íntima que el gótico sostiene entre sus formas artísticas y sus prácticas religiosas. En efecto, esta condena expresa muy bien la desvinculación con respecto a todo referente externo que se impone en la modernidad y que conduce, por lo que respecta a la concepción del arte, a separar las formas «puramente estéticas» de aquellos referentes religiosos, contextuales, en los que se fundaba su significado y su generalidad. Estos elementos contextuales serían, desde el punto de vista moderno que Hutcheson representa, aquello que le impediría al gótico apreciar el arte romano, dejando atrás sus creencias sobre el paganismo de ese arte, para reconocerlo como un ejemplo de belleza plenamente realizado. Tales elementos contextuales serían, a la luz de esta perspectiva, aquello que debería suprimirse para pronunciar un juicio de gusto correcto.

1.4 La necesaria vinculación entre placer y belleza: la imagen teleológica del mundo

> Parecería que, en la naturaleza de las cosas no hay una conexión necesaria entre nuestras ideas placenteras de belleza y la uniformidad o regularidad de los objetos, antecedente a su constitución por el autor de nuestra naturaleza, que hizo esas formas placenteras para nosotros (*Inquiry*, V, I, 32).[22]

Aunque para Hutcheson es innegable que todos los hombres perciben placenteramente la uniformidad en la variedad que presentan ciertas formas, a su modo de ver, no es evidente por qué precisamente esa cualidad deba placer necesariamente. A través de esta consideración, el autor se plantea un problema que más adelante también tendrá que resolver Kant, si bien por un camino distinto (*infra* cap. V, 3.2). Se trata de explicar por qué ciertas formas placen desinteresadamente, y en el caso de Hutcheson, por qué,

22 Al respecto ver también *Inquiry*, VIII, IV, 66.

más allá de toda expectativa de utilidad, place la uniformidad en la variedad. Para este autor esta dificultad se hace más evidente toda vez que reconoce que «la naturaleza de las cosas», el modo de ser de las formas y del placer no brinda ningún fundamento para afirmar su conexión con necesidad. En efecto, otras mentes podrían estar configuradas de tal manera que no encontraran placer en las formas regulares, de suerte que no podría alegarse, legítimamente, que tales formas deban placer necesariamente a todo ser sensible ni que ellas, por su constitución, tengan necesariamente como efecto producir placer.

Sin embargo, antes que conceder que esta conexión es arbitraria y derivada del azar o de la educación, lo que minaría el supuesto de que se trata de una conexión necesaria, el autor considera que es más plausible atribuirla a un designio divino. Si bien la inteligencia humana es incapaz de determinar un tal designio con certeza, resultaría más probable suponer que la regularidad observable en la naturaleza —desde un nivel micro hasta un nivel macroscópico, desde sistemas más simples a otros más complejos— obedece a una causa inteligente que planificó las cosas de este modo, en lugar de asignársela a fuerzas azarosas, que habrían convergido para producir tal regularidad, siendo infinitas las posibilidades de que hubieran procedido de otro modo (véase *Inquiry*, v, 32-46). Así mismo, según Hutcheson, resultaría más probable que la conformidad que existe entre la disposición del mundo y la constitución humana obedezca a un designio divino, que asignársela a una fuerza azarosa la cual, entre las infinitas posibilidades de determinar las cosas, habría situado al hombre, justamente, en un «sistema agradable a su gusto» (*Inquiry*, v, i, 32). Pero el recurso a un designio divino no solo resulta fundamental para justificar la conexión necesaria entre placer y uniformidad, definitiva en la propuesta estética de Hutcheson, sino que pone de manifiesto una imagen teleológica del mundo, gracias a la cual el gusto puede vincularse con la moralidad:

> […] debemos concluir, suponiendo a la deidad tan bondadosa como para conectar placer sensible a ciertas formas de acción y contemplación, más allá de la utilidad racional observable en ellas,

> que hay una mayor necesidad moral en esta bondad de hacer que el sentido interno estuviera constituido de la manera en que lo está, de modo que pueda hacer de la uniformidad en la variedad ocasión de placer. Puesto que si esto no se diera de esta manera, si los objetos regulares, las verdades y operaciones particulares no complacieran [...] esto conllevaría una perpetua insatisfacción de todos los agentes racionales consigo mismos (*Inquiry*, VIII, V, 66).

Al autor le parece admirable que la misma regularidad y uniformidad que le facilita la comprensión de la naturaleza a un entendimiento finito como el humano, al presentársela como subsumible bajo un sistema unitario de leyes generales interrelacionadas, esa regularidad que resultaría tan útil desde un punto de vista racional, traiga consigo, a la vez, un placer inmediato. Aquí parecería mostrarse la intención de una voluntad superior de hacer al hombre acorde consigo mismo, al permitir que sienta placenteramente las mismas cosas que valora desde un punto de vista racional. Por eso el autor afirma que, si el hombre tuviera un sentido interno para lo irregular, su sensibilidad se movería en sentido contrario a la racionalidad y, en esa medida, no podría sentirse satisfecho consigo mismo, en tanto ser racional. Pero, a la vez, esta concordancia del hombre en su parte afectiva y reflexiva parecería responder a una necesidad moral puesto que en este nivel resulta fundamental que los afectos, los instintos, apoyen a la razón en su reconocimiento de lo que resulta útil o desventajoso para el agente. Según Hutcheson, la «debilidad de la naturaleza humana y las distracciones que se derivan de los achaques y necesidades de nuestra naturaleza, son tan grandes que pocos hombres pudieron haber formado esas largas deducciones de la razón, que muestran que algunas acciones son en conjunto ventajosas al agente, y sus contrarias perniciosas». Por eso, el «autor de la naturaleza nos ha dotado mejor para una conducta virtuosa [...]» al darnos «afectos fuertes como motivo de cada acción virtuosa [...]» (*Inquiry*, Prefacio, XV).

Además, esa regularidad general, de la que dependería el placer por lo bello, sería fundamental para la moralidad, puesto que ese orden le permitiría al hombre desarrollar la previsión, la

prudencia, el control racional, que se requieren para la realización de acciones virtuosas y, en último término, para el fomento de su felicidad, que dependería de tales acciones[23]. Así, gusto y moralidad terminan vinculándose estrechamente, pues ambos parecen responder a una misma imagen teleológica del mundo, de acuerdo con la cual las mismas formas regulares, que se captan placenteramente sin alguna mediación, sirven de suelo al comportamiento virtuoso. Parecería entonces que el supuesto de que el placer estético está relacionado con la captación de formas complejas que muestran una gran unidad en su diversidad, no solo sirve de fundamento a la idea de un sentido interno para lo bello, común a todos los hombres, sino que permite esbozar una imagen teleológica del mundo que le da sentido al actuar moral.

De esta forma, por cierto que bastante peculiar, también se responde al problema moderno de la desvinculación de lo individual: ni la generalidad del gusto, ni de la moral —respondería Hutcheson— se basan en el trasfondo de una tradición compartida, en una comunidad de juicios, sino en una capacidad humana que funciona uniformemente en todos los hombres. Tal uniformidad no se explica, empero, apelando a las solas fuerzas cognitivas, sino que se fundamenta en un marco de referencia externo, en una imagen teleológica del mundo. En esa medida, si, como se señalaba en el capítulo anterior, es propio de la modernidad prescindir de tales marcos de referencia teleológicos (ver cap. I, apartado 1), podría decirse, por más paradójico que parezca, que el autor enfrenta un problema moderno, a través de una respuesta cuyo eje central parece bastante anti-moderno. Sin embargo, a pesar de esta apariencia paradójica, el enfoque mismo que Hutcheson propone para enfrentar

23 «[…] si no hubiera reglas generales en el curso de la naturaleza, no podría darse ni prudencia ni designio en el hombre, ni previsión racional de efectos a partir de causas, ni esquemas proyectados de acción, o cualquier realización regular. Por lo tanto, si […] nuestra mayor felicidad depende de nuestras acciones […] el universo debe estar gobernado, no por voluntades particulares sino por reglas generales, a partir de las cuales podamos fundar nuestras expectativas y proyectar nuestros esquemas de acción» (*Inquiry*, VIII, III, 68).

el problema en cuestión determinará una línea de respuesta que permanecerá en Burke y en otros autores del siglo XVIII, incluido, en parte, el propio Kant. Se trata de pensar al gusto como una capacidad natural que permite la unanimidad en el modo de sentir de los hombres, y de concebir el disenso como una eventualidad desafortunada, causada por prejuicios adventicios que podrían ser corregidos, a través de cierta formación.

1.5 El supuesto problemático de un sentido común interno: la propuesta de Hutcheson a contraluz

Desde el punto de vista de Hutcheson, la idea de un sentido común interno no solo es una hipótesis fundamental en su teoría, que se deriva de algunos rasgos que resultarían constitutivos del placer por lo bello, sino que es una inferencia aparentemente correcta, que daría cuenta satisfactoria de la posibilidad de las características que fenomenológicamente reconocemos en esta experiencia. En efecto, a su modo de ver, que el placer estético sea inmediato, que no dependa de nuestra voluntad ni de nuestro entendimiento y que no pueda explicarse apelando a los sentido externos, es indicativo de que depende de otra fuente, de otra capacidad natural. Pero, a la vez, esto sería algo que aceptaríamos comúnmente, cuando, por ejemplo, decimos de alguien que tiene buen oído y buen ojo (véase *Inquiry*, VI, IX, 52), dando a entender con ello una capacidad natural para discernir cualidades estéticas, que no están dadas por lo órganos externos del oído y de la vista.

Sin embargo, desde nuestras asunciones más comunes, aunque es cierto que esa capacidad valorativa, que está a la base de las preferencias estéticas, se distingue de la mera capacidad sensorial y, aunque puede aceptarse que el sentimiento para lo bello dependa de ciertas facultades humanas, sin las cuales no sería posible, no es tan claro que tal forma de valorar deba identificarse con una disposición natural. Entre otras cosas, porque la inmediatez y el desinterés que les serían propios no tienen por qué hacerse depender de un sentido que reaccione pasivamente, como lo considera Hutcheson, sino que pueden formarse gracias a procesos de acostum-

bramiento e interiorización, como los que se dan en un contexto cultural como el moderno.

Pero lo que resulta más interesante para los propósitos de esta investigación no es refutar la suposición de un sentido común interno, sino considerar por qué Hutcheson insiste en sostenerla, y hasta qué punto se trata de una hipótesis adecuada para dar cuenta del problema que pretendía resolver.

Podría decirse que al concebir al gusto como un sentido interno, Hutcheson intenta mostrar que se trata de una disposición que no depende de cierta formación, de cierto contexto cultural y, por ende, que no cabe hablar de relativismo en el ámbito estético. Con este planteamiento se insiste en que el gusto es una disposición natural que opera inmediata y regularmente en todos los hombres, más allá de sus diferencias culturales e individuales, y se trata de pensar en formas vinculantes de relación interhumana que permitan una comunidad del sentir, una comunicabilidad del sentimiento, más allá de las patentes divergencias.

Empero, las implicaciones de esta propuesta hacen que resulte insatisfactoria para resolver tanto el problema del gusto en general, como cuando se lo considera en casos particulares. Por lo que respecta a esto último, no es claro cómo, desde esta perspectiva, pueden resolverse los posibles desacuerdos entre juicios de gusto diversos ni, por ende, cómo puede justificarse un juicio estético cómo más válido que otro: dada una eventual confrontación, cada contendiente podría alegar que su juicio sobre un determinado objeto es más natural, más acorde con el sentido común interno y que la opinión contraria está obstaculizada por una serie de prejuicios que no le permiten una captación adecuada de las cosas. Aunque Hutcheson ciertamente podría replicar que con el principio de uniformidad en la variedad su teoría ha propuesto un criterio para dirimir toda eventual desavenencia, en todo caso, tal principio puede resultar insuficiente por varios motivos:

En primer lugar, como lo destaca Carolyn W. Korsmeyer (1975, pp. 327-328), es un principio tan general que, en cierto sentido, bien podría considerarse como característico de cualquier obra de arte y objeto natural, pues, todo objeto artístico o natural presenta cierto

orden, cierta composición, cierta unidad de una serie de elementos, aun cuando apunte a lo irregular o a lo excesivo. El propio Hutcheson sugiere esto cuando señala que es una cualidad que podría encontrarse, en un grado mayor o menor, en casi cualquier objeto del mundo (véase *Inquiry*, VI, VII, 51-52). Pero, entonces, como lo señala nuevamente Korsmeyer, decir que un objeto tiene uniformidad en la variedad «no sería más informativo que decir que tiene cierta forma u otra» (1975, p. 328). En esa medida, sería un criterio poco útil para distinguir lo que es bello de lo que no lo es y, consiguientemente, para dirimir en estos términos una posible confrontación estética.

En segundo lugar, aunque se aceptara tal principio como criterio de belleza, su aplicación podría ser aún objeto de discusión. Piénsese en el caso más simple (que para Hutcheson resulta evidente) de las figuras geométricas; aquí no es tan claro que el principio en cuestión se encuentre mejor aplicado, por ejemplo, en el cuadrado que en el triángulo, ni que el primero resulte más bello que el segundo; más aún, no resulta evidente, ni al parecer fenomenológicamente correcto, como lo sugerirá posteriormente Kant (*infra* cap. V, 3.2.1), sostener que llamamos bellas a las figuras geométricas (consideradas aisladamente, *per se*), ni mucho menos a objetos teóricos, como los teoremas o los principios de acción que Hutcheson aduce en su argumentación.

Por otra parte, por lo que respecta al tratamiento del problema del gusto en general, resulta cuestionable que, desde esta propuesta, las diferencias de opiniones se expliquen en términos de una eventualidad desafortunada que se debe corregir: de esta forma se le quita peso a la posibilidad de disenso, como un rasgo característico de las cuestiones de gusto que debería tenerse en cuenta al momento de pensar en su comunicabilidad. De hecho, las consideraciones fenomenológicas, en las que Hutcheson mismo se basa, deberían advertir que en este ámbito siempre es posible disentir y, por ende, que no cabe plantear la posibilidad de consenso en términos de una convergencia plena y definitiva.

Si el disenso se toma como desviación, como error por corregir, es porque se supone que hay un único punto de vista natural

correcto con el que todos deberían concordar: el punto de vista del sentido interno para lo bello. Entonces, cuando se asume esto, no se trata de posibilitar vínculos intersubjetivos reconociendo las diferencias, sino que se trata de reducirlas a ese único punto de vista natural que garantizaría la unanimidad. Así, el ideal de unanimidad no solo hace superfluo el reconocimiento de perspectivas ajenas, sino que estigmatiza como anormal, como innatural, como bárbaro, aquello que se aleja de lo que, sin mayores argumentos, se defiende como modelo universal. Se trata de implicaciones que no solo resultan cuestionables en el ámbito estético, sino que han resultado en extremo riesgosas desde un punto de vista político a lo largo de la historia occidental.

2. El giro radical de Burke: la plena subjetivización del gusto[24]

La teoría estética que Burke plantea en su *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*[25] (1757) toma distancia con respecto a la reflexión de Hutcheson, como se pone de manifiesto, de entrada, cuando se compara el modo divergente en que ambos autores conciben el carácter del placer estético y de sus fuentes. Si según Hutcheson la experiencia de lo bello se relaciona con la percepción de la uniformidad o la regularidad visible en diversos niveles de la experiencia, según Burke, «cualesquiera que sean estos poderes, o cualquiera que sea el principio sobre el que afectan el ánimo, es absolutamente necesario que no

24 Los comentarios especializados sobre la estética de Burke son escasos. La mayor parte de ellos se detienen en esta desde su posible conexión con movimientos culturales como el Romanticismo —por ejemplo, Rosario Assunto (1987, pp. 25-35), y Karl Viëtor (1952); o se refieren a esta teoría estética a la luz de las reflexiones políticas del autor (Furniss, 1993)—, recurriendo especialmente al concepto de lo sublime Paulson, 1956). Entre los textos que se ocupan de esta conexión entre estética y política, sin embargo, cabe destacar el libro de Tschurenev (1992), que explora esta relación confrontando las propuestas de Burke y de Kant, a través de la noción «sentido común».

25 Se abrevia como SB. Se cita indicando la parte, la sección y el número de página. La traducción que se ofrece es propia.

se ejerciten en aquellas cosas, a las que el uso cotidiano y vulgar ha conferido una familiaridad viciada y sin atractivo» (SB, I, I, 79). Así, mientras que para el primero el placer por lo bello pone de manifiesto la conformidad afectiva del hombre con el orden del mundo —ese orden que sería visible por doquier, en plantas, animales, en la vida del hombre, y sin el cual no serían posibles planes ni proyectos—, para el segundo, las experiencias estéticas implican siempre cierto grado de novedad, una ruptura con respecto a lo habitual, la sensación de algo irregular con respecto al orden en que suelen suceder las cosas: «lo que nos afecta —resalta Burke— es extremadamente raro e inacostumbrado» (SB, III, V, 138).

En efecto, ese orden en el que se inserta la vida humana, de acuerdo con el cual «las mismas cosas vuelven con frecuencia», aquel orden que tanto admiraba Hutcheson porque le permite al hombre el desarrollo de previsión y prudencia, determina, según Burke, que la mente se encuentre normalmente en un estado de indiferencia, relajación o intranquilidad, que puede degenerar, ante la repetición continúa de lo mismo, en hastío, aburrimiento o melancolía (BS, IV, V, 164). El dolor y el placer se conciben, entonces, como dos afecciones que, a través de impresiones fuertes e inusuales, arrancan al ánimo de ese estado indiferente en el que se encuentra en su vida regular (véase I, II, 80).

Tal concepción del placer y del dolor estará a la base de la caracterización de los fenómenos estéticos propuesta por Burke y permitirá incluir, dentro del ámbito del gusto, otro tipo de emoción inmediata, diferenciable del placer por lo bello, a saber, el deleite por lo sublime. Pero además, esta manera de plantear las cosas podrá mostrar una subjetivización más radical del gusto con respecto al punto de vista de Hutcheson, así como un reconocimiento más claro de la autonomía de este ámbito. Esto se hará patente en la concepción burkeana de belleza, en su crítica al supuesto de un sentido interno y en su separación tajante entre gusto y moral. Sin embargo, también podrá mostrarse cómo, a pesar de sus divergencias, la propuesta de Burke para resolver el problema del gusto no implica un enfoque completamente distinto al planteado por Hutcheson.

2.1 Los sentimientos de lo sublime y de lo bello

El objetivo de *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, como lo sugiere el mismo título del texto, es aclarar el sentido de las ideas de lo bello y de lo sublime, examinando las pasiones humanas, considerando los objetos que, según la experiencia, pueden suscitar estas pasiones y realizando una «sobria y atenta investigación de las leyes de la naturaleza, por las cuales tales propiedades son capaces de afectar al cuerpo y, de este modo, a nuestras pasiones» (BS; PR., 51)[26]. Tanto lo sublime como lo bello se consideran como impresiones poderosas que pueden afectar a la mente y arrancarla de su estado normal de indiferencia. Concretamente, su influencia se interpreta en términos fisiológicos, como un efecto que ciertas cualidades de los objetos tienen sobre los órganos sensoriales del cuerpo, de modo que estas emociones se originarían en la excitación de tales órganos y podrían explicarse a partir de la constitución natural de estos (véase Intr., 68)[27]. Así, desde el comienzo de la indagación, Burke deja de lado el supuesto de un sentido interno, fundamental en la teoría estética de Hutcheson, para afirmar que todos los placeres, incluso aquellos secundarios de la imaginación, tienen su sede en los sentidos externos.

Al insistir en que placer y dolor son, en principio, dos afecciones positivas, independientes la una de la otra, Burke puede introducir la diferencia entre un placer «que es simplemente tal» y el «deleite» (SB, I, IV, 83-84), esto es, un placer que supone cierta relación con el dolor. Este es el «horror delicioso» de lo sublime. Una pasión que puede darse toda vez que se experimenta espanto, horror, ante ciertos objetos o cualidades que se asociarían con la idea de peligro y que horrorizarían en virtud de las pasiones relacionadas con la autoconservación. Estas cualidades complacerían ya que —a cierta distancia— producirían una tensión vigorosa que sacudiría al cuerpo y arrancaría a la mente del estado indiferente y relajado en el que habitualmente se encuentra (véase SB, I, VII, 29; 86).

26 Prefacio a la primera edición (1757).

27 Introducción a la segunda edición (1759).

Entre los elementos que pueden ocasionar tal terror delicioso, a nivel de los distintos sentidos[28], se encuentran objetos o representaciones que sugieren ideas de grandeza, infinitud, poder, silencio profundo y soledad; imágenes de sombras y oscuridad que influyen sobre la vista; sonidos fuertes, bruscos e intermitentes que afectan al oído; la representación de olores penetrantes que influyen sobre a la imaginación, entre otros. Así, a través de la reelaboración del antiguo concepto de lo sublime, se puede sugerir otro principio estético, distinto de lo bello, con lo cual, la teoría de Burke empieza a tomar distancia del modelo clásico, claramente afirmado por las reflexiones estéticas de Hutcheson[29].

En contraste, la complacencia por lo bello se identifica con un placer que no hace referencia a ningún dolor y, por ende, con un placer positivo. Burke asocia este sentimiento con las pasiones sociables (véase SB, I, IX, 89) —puesto que, según el autor, las personas o animales que se aprecian como bellos «nos inspiran sentimientos de ternura y afecto hacia sus personas»— y lo identifica, específicamente, con el amor[30]. De esta forma, también se puede diferenciar el placer por lo bello de aquel que se da con el deseo o la lujuria, pues en estos casos se encuentra una tendencia a poseer el objeto de la pasión, que no se encuentra necesariamente cuando se ama a algo y se lo aprecia como bello[31]. Así, este sentimiento se diferencia

28 Aunque esa es la pretensión de Burke, los casos del olfato y del tacto lo ponen en aprietos. En efecto, en ambos la sensación de dolor es tan próxima que no se encuentra nada deleitante en ella (véase SB, II, XXI, 125-126). Por eso, en tales casos son las *representaciones* de tales sensaciones lo que puede apreciarse con «horror delicioso».

29 En este sentido, según una interpretación ya tradicional, sostenida por diversos autores, entre ellos Viëtor y Assunto (1989, pp. 31-58), la *Inquiry* contiene una vertiente anti-clásica, que, en palabras de Viëtor, «constituye una piedra miliar importante en el camino que lleva hasta el Romanticismo» (citado por Assunto, 1989, p. 27).

30 «Por belleza entiendo aquella cualidad o aquellas cualidades de los cuerpos, por las que éstos causan amor o alguna pasión parecida a él» (SB, III, I, 128).

31 «Puede que sintamos un fuerte deseo por una mujer no especialmente bella; mientras, la mayor belleza en hombres u otros animales, aunque cause amor puede que no excite para nada el deseo» (SB, III, I, 128).

de otro tipo de placeres que, adelantando la terminología kantiana, darían lugar a un interés en la existencia del objeto.

Pero, del ámbito de lo bello también se excluye toda participación conceptual y, con esto, la mediación del entendimiento y de la voluntad, como también lo reconocía Hutcheson. Sin embargo, y en contraste con este, Burke descarta que la belleza pueda identificarse con nociones tales como «proporción», «adecuación a fines» (*fitness*), o «perfección», que implican un concepto determinado bajo el cual se aprecia al objeto. En el primer caso, en efecto, se supone la forma común de una especie a la que debería adecuarse el individuo; en el segundo, el concepto de un fin en vista del cual ciertos medios se valoran como útiles; en el tercero, el concepto de lo que algo debería ser. Todas estas consideraciones se excluyen, según Burke, ya sea porque no pueden dar cuenta de la índole específica de lo estético —en particular, del carácter que le ha atribuido al placer—, ya sea porque no corresponden con lo que «el consenso general», a su modo de ver, suele aprobar como bello.

La «forma común», según el autor, no se deriva más que de la experiencia, al encontrar que los individuos de cierta especie suelen presentar ciertas formas, pero «tan lejos están el hábito y la costumbre de ser causa de placer, meramente como tales, que el efecto de un uso constante es hacer que todas las cosas, sean las que sean, dejen de afectarnos por completo» (SB, III, V, 138-139). Por su parte, la «adecuación a fines» o utilidad supone la consideración de algo desde la lógica instrumental medios-fines y, por ende, supone una mediación racional, que queda excluida del sentimiento inmediato de lo bello (véase SB, III, VII, 139-141). La «perfección», por último, implica el concepto de lo que algo deba ser y, de la mano con esto, la participación de la voluntad, que nos lo impone como deber. Pero este tipo de enjuiciamiento, nuevamente, no resulta consecuente con la inmediatez de la experiencia estética: no debemos amar lo bello; esto, simplemente, nos afecta sin la intervención de la voluntad (véase SB, III, IX, 81-82; 144).

Por otra parte, el autor considera que todos estos principios van en contra de aquello que suele apreciarse como bello (véase BS,

IV, XX, 178)[32]. A su modo de ver, si la proporción fuera el criterio de lo bello, entonces esto se identificaría meramente con la no deformidad. Y, sin embargo, un hombre que se adecua a los criterios de normalidad, no suele considerarse necesariamente como bello: «seguramente la experiencia puede convencernos a todas horas de que un hombre puede tener las dos piernas de la misma longitud y exactamente iguales en todo respecto, el cuello, de la medida correcta y la espalda, muy recta, sin tener al mismo tiempo la menor belleza perceptible» (SB, III, VI, 138). Pero si la belleza se identificara con la adecuación a fines, «el hocico de un cerdo parecido a una cuña, con su ternilla dura en la punta, sus pequeños ojos hundidos y toda la hechura de la cabeza, tan bien adaptada a la función de cavar y hozar, serían extremadamente bellos» (SB, III, VI, 140). Por último, la perfección «dista tanto de ser la causa de la belleza, que esta cualidad allí donde es más elevada, en el sexo femenino, casi siempre lleva consigo una idea de debilidad e imperfección» (SB, III, IX, 144).

Excluyendo entonces cualquier mediación racional, Burke considera que el carácter inmediato del amor por lo bello solo puede ser explicado fisiológicamente, como el efecto que ciertas cualidades de los cuerpos tendrían sobre la mente a través de la intervención de los sentidos. El punto de partida para establecer esas cualidades es, nuevamente, «aquello que solemos considerar bello», el presunto «consenso general» que podríamos encontrar a este respecto. Se encuentra entonces que los objetos que ocasionarían amor serían de extensión pequeña, lisos al tacto —lo que en la vista equivale a una línea continua, que varía gradualmente, sin rupturas bruscas ni ángulos cortantes— de apariencia frágil y delicada, de colores claros y tenues —lo que a nivel del oído equivale a sonidos dulces y suaves—, de rasgos gentiles y amables. En esa medida, según lo reconoce el propio autor, lo bello se identifica casi por completo con la

32 Este presunto consenso general es un punto de partida fundamental en la indagación de Burke, como también lo era, de forma menos explícita, para Hutcheson. Lo que resulta significativo es que ni el uno ni el otro se detengan en este supuesto inicial para dar cuenta de él.

«gracia», con ese «yo no sé qué, que consiste en la tranquilidad, redondez y delicadeza de actitud y movimiento» (SB, III, XXII, 153).

Así, también por esta vía, la teoría estética de Burke parece aludir a un principio de belleza distinto del ideal clásico. Se trata de un ideal que sugiere una concepción de lo bello bastante cercana a la estética rococó, que se caracteriza, justamente, por un predominio de líneas onduladas y continuas, de colores suaves y delicados, de un movimiento gracioso, cuya estampa perfecta, como lo destaca Assunto, se encuentra en la imagen de aquel rostro de marfil, esbozado por Pope, cuyos bucles ensortijados se extienden de forma graciosa sobre el suave y delicado cuello de la figura (1989, p. 96); una imagen que también aparece en los versos de Wieland y en las figuras de Watteau. Es un ideal que se caracteriza, como se encuentra expresado en el mismo Burke, por la postura y el movimiento, por las cualidades gentiles y amables del semblante: una belleza sensual, que se basa en todo aquello que encanta, aquello que resulta inmediatamente placentero a los sentidos, y por esta vía, a la imaginación.

Ahora bien, según Burke, esta excitación placentera se mostraría en ciertos efectos corporales y mentales que, como en el caso de lo sublime, podrían explicarse aduciendo una causa fisiológica:

> Cuando tenemos ante nosotros objetos que excitan amor y complacencia, el cuerpo se ve afectado […] de la siguiente manera: la cabeza se ladea un poco, los párpados se cierran más de lo normal, y los ojos se mueven suavemente inclinándose hacia el objeto; la boca se abre un poquito y la respiración es lenta, con un suspiro entrecortado de tanto en tanto; todo el cuerpo está dispuesto y las manos caen ociosamente a los lados. Todo esto va acompañado de un sentimiento interno de enternecimiento y languidez […]. Pero de esta descripción es casi imposible no concluir que la belleza actúa relajando los sólidos del sistema entero. Se dan todas las apariencias de una tal relajación; y una relajación algo por debajo del tono natural me parece que es la causa de todo placer positivo (SB, IV, XIX, 177-178).

Si lo sublime place porque arranca a la mente de su indiferencia natural produciéndole una tensión nerviosa vivificante, lo bello resultaría placentero porque produciría una relajación nerviosa, corporal y anímica, en la que tampoco se encontraría la mente regularmente en la vida cotidiana. Con esto sale a relucir un giro fundamental dado por la teoría estética de Burke y que indica una subjetivización más radical del gusto, con respecto al punto de vista de Hutcheson. En efecto, esta capacidad ya no solo se vincula a la esfera del placer, sino que ese placer se afirma en sus efectos propios, como una excitación sensible que no tiene relevancia cognoscitiva o moral. Esto es algo en lo que ha insistido Burke a lo largo de su indagación a través de su concepción del placer y del dolor, al separar la complacencia estética de principios que podrían vincularla a la mediación conceptual y al insistir en la necesaria separación del gusto con respecto a la moral[33].

Por ende, al acercarse a un objeto bello, natural o artístico, el espectador de Burke no buscaría como el espectador de Hutcheson, sentir la manifestación visible de esa conformidad entre hombre y mundo que también puede captar racionalmente, sino solo el efecto placentero de vivificación o relajación que las representaciones sublimes y bellas tendrían sobre su cuerpo y sobre su mente. Ellas serían solo los detonantes a través de los cuales el sujeto podría salir de su indiferencia habitual para evitar el tedio, el aburrimiento, la melancolía que podría traerle su vida ordenada y previsible. En esa medida, estos objetos solo tendrían un efecto «catártico» sobre el estado de ánimo del sujeto —de un sujeto que, como el moderno, puede llevar una vida previsible y ordenada

33 «Por lo que se ha dicho, […] fácilmente podemos ver, hasta qué punto la aplicación de la belleza a la virtud se puede hacer con propiedad. La aplicación general de esta cualidad a la virtud tiene una fuerte tendencia a confundir nuestras ideas de las cosas, y ha dado lugar a una infinita cantidad de teorías caprichosas; del mismo modo, fijar el nombre de belleza a la proporción, congruencia y perfección […] ha tendido a confundir nuestras ideas de la belleza y a dejarnos sin norma ni regla para juzgar, lo que no era aun menos incierto y falaz que nuestras propias fantasías. Esta manera de hablar suelta e inexacta nos ha extraviado, consiguientemente, en la teoría del gusto y de la moral […]» (SB, III, XI, 146).

gracias al control que impone sobre el mundo— y solo se apreciarían por ese efecto de romper, aunque solo sea por un momento, con la monotonía de su vida afectiva.

Así, Burke podría suscribir perfectamente lo que años más tarde afirmará Stendhal acerca de los efectos del arte sobre el estado de ánimo indiferente, que la vida monótona y regular le impone al burgués del siglo XIX: «al salir de la bolsa, si entro en el teatro, quiero que me hagan reír y no pienso en imitar a nadie. La obra de arte tiene como objeto, el ofrecer al espectador el mayor gozo posible» (Stendhal, [1823], 1988, pp. 1110 y 1111). «Hay que buscar entretener a estas gentes ocupadas que ya no son esos cortesanos ociosos sin más ocupación que la maledicencia» (Stendhal, [1823], 1988, p. 1219).

2.2 El ideal de una lógica del gusto

> Desde un punto de vista superficial, puede parecer que diferimos mucho de los demás en nuestros razonamientos, y no menos en nuestros placeres: pero pese a esta diferencia, que pienso que es más *aparente* que real, es probable que la norma (*standard*) tanto de la razón como del gusto (*Taste*) sea la misma en todas las criaturas humanas. Pues de no haber algunos principios comunes a toda la humanidad en lo relativo al juicio y a los sentimientos, sería imposible aprehender su razón o sus pasiones lo suficiente para mantener la ordinaria correspondencia de la vida. En efecto, parece que, por lo general, se admite que con respecto a la verdad o falsedad hay algo fijado. Encontramos a las personas en sus *disputas* apelando continuamente a ciertas pruebas y normas que son admitidas por todas las partes, y se suponen que son inherentes a nuestra naturaleza común. Pero no hay la misma obvia convergencia acerca de ningún principio uniforme o establecido, relacionado con el gusto. Al contrario, de ordinario se cree que esta facultad delicada y aérea, que parece demasiado volátil para resistir siquiera las cadenas de una definición, no se puede poner a prueba debidamente bajo ningún criterio, ni ser regulada por ninguna norma […]. [Pero] si el gusto no se ha cultivado tan felizmente, no ha sido porque el tema fuera estéril, sino porque los que han

> trabajado en él han sido pocos o negligentes […], de otro modo no dudo que la lógica del gusto [*logic of Taste*], si se me permite la expresión, pueda digerirse tan bien y que podríamos discutir temas de este tipo con tanta seguridad, como aquellos que parecen pertenecer más inmediatamente a la provincia de la mera razón (SB, Intr., 63-64, cursivas propias).

Estas palabras, que me he permitido citar *in extenso*, hacen parte de la «Introducción sobre el gusto» presentada como adenda en la segunda edición de SB, publicada en 1759, es decir, dos años después de *Of the Standard of Taste* de David Hume. El propósito de tal anexo es señalar de qué manera las consideraciones realizadas en la investigación sobre lo bello y lo sublime pueden resolver el problema del gusto, la cuestión estética que más ocupa la atención de la literatura de la época. Según se pone de manifiesto en la cita, para enfrentarse a este problema Burke asume como punto de partida algo que considera como un hecho innegable: «la ordinaria correspondencia de la vida», el que los hombres normalmente podamos coincidir en lo que percibimos, en lo que oímos, en lo que sentimos y pensamos. De este hecho infiere que debe haber ciertos principios comunes a toda la humanidad que garanticen la correspondencia en los diversos niveles de la vida, desde la esfera racional hasta la esfera afectiva.

Ahora bien, esta presunta uniformidad humana en la esfera afectiva es algo que el autor pretende defender apoyándose en los resultados que ha obtenido de su indagación sobre lo bello y lo sublime. En efecto, a partir de esta podría seguirse que la humanidad se ve influenciada uniformemente ante las mismas cualidades: que en todos los hombres la oscuridad, la vastedad producen cierto terror, y que este a cierta distancia es causa de deleite, como lo pequeño, suave y continuo es causa del placer positivo del amor. Con esto se habría mostrado que tales sentimientos dependerían de órganos sensoriales que funcionarían uniformemente en todos los hombres, según «principios existentes en la naturaleza» (SB, Intr., 69). Se supone, entonces, que si todos los hombres se encuentran dispuestos de la misma manera, las mismas causas, en la medida en

que se dejen actuar naturalmente, tendrían que producir en ellos los mismos efectos: «como poca duda cabe que los cuerpos presentan imágenes similares a la especie entera, se ha de conceder necesariamente que los placeres y pesares que cualquier objeto provoca en un hombre también los causa en toda la humanidad, cuando actúa naturalmente, simplemente, y solo por sus propios medios» (SB, Intr., 65-66).

De esta forma, a través del principio causal «a las mismas causas, los mismos efectos», se infiere que en todos los hombres puede suponerse una capacidad para sentir lo bello y lo sublime que, en las mismas circunstancias, reacciona uniformemente ante los mismos estímulos[34]. De suerte que, la gran diversidad constatable en el nivel de las preferencias estéticas sería más aparente que real, pues no se basaría en divergencias naturales, irreductibles, sino, como se insistirá más adelante, en diferencias de formación que se consideran superables, reducibles.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, puede entenderse por qué Burke cree plausible el planteamiento de una «lógica del gusto». Con esto, el autor hace explícita la pretensión de que el ámbito estético pueda convertirse en una disciplina fundada en principios fijos, aquellos que, precisamente, podrían obtenerse de

---

34 Las limitaciones de esta forma de argumentar son bastante conocidas. La más evidente aparece cuando se considera que en muchos de los casos en los que se pretende aplicar el principio en cuestión, difícilmente se puede demostrar que aquello que se considera como causa de otra cosa es condición suficiente para que ella se dé. Así, difícilmente se puede probar que, en cada caso, no se dé algo más que interfiera en la relación de causalidad, impidiendo que la causa opere del modo regular para obtener el efecto esperado. Esto es reconocido (indirectamente) por el propio Burke, como se verá más adelante, cuando considera el papel que puede jugar el conocimiento en el enjuiciamiento estético. En efecto, según lo advierte el autor, una obra de arte puede ser captada con emoción sublime por alguien que encuentra en ella todas las cualidades que a lo largo de la indagación se han asociado con esa pasión, mientras que un experto, al encontrar diversos defectos en la obra, no podría verse afectado de la misma manera, ni sentir algún placer frente a ella. No sobra recordar que en la *Crítica de la facultad de juzgar,* Kant reconocerá las limitaciones de esta aproximación, como se verá más adelante (*infra* cap. V, 2.5).

las «leyes invariables y seguras» (véase SB, Intr., 64) que su análisis pondría al descubierto: «mi objeto en esta investigación es encontrar principios que afecten a la imaginación, tan comunes a todos, tan fundados y ciertos, que puedan proporcionar los medios para razonar satisfactoriamente sobre ellos» (SB, Intr., 65). De suerte que, según lo señala al final del texto, teniendo en cuenta esos principios podrían obtenerse criterios fijos para determinar lo que es naturalmente placentero y lo que no lo es. Tales principios podrían servir de «norma» [*standard*] para las artes[35], dado que todas las partes implicadas en una posible controversia podrían reconocerlos como «leyes de la naturaleza». Así, en contra de aquellos que subrayan la diversidad de opiniones en cuestiones de gusto, Burke considera que una vez establecidos los criterios mencionados, este ámbito podrá ser objeto de razonamiento y demostración. En este sentido, podría *disputarse* con respecto al gusto, es decir «razonarse de manera concluyente», como se lo hace con respecto a aquellos asuntos que hacen parte de «la provincia de la mera razón». De ahí que señale:

> [...] cuando se dice que en cuestiones de gusto no cabe *disputar* [*taste cannot be disputed*], solo se pretende decir que nadie puede contestar estrictamente qué placer o qué pena puede experimentar un hombre particular al probar una cosa particular. Esto, en efecto, no se puede disputar; pero podemos disputar, y además con suficiente claridad, sobre las cosas que son naturalmente placenteras o desagradables para los sentidos (SB, Intr., 67).

Ahora bien, en la medida en que la imaginación se hace depender enteramente de la actividad de los sentidos y de las imágenes que estos le presentan, Burke considera que ella estaría regida

35 «No era mi intención entrar en la crítica de lo sublime y de lo bello en ningún arte, sino tratar de establecer tales principios como para tratar de asegurar, distinguir y formar una especie de norma para ellos; cuyos objetivos creí podían activarse mediante una indagación de las propiedades de tales cosas en la naturaleza, como los que producen amor y sorpresa en nosotros; y mostrando de qué manera actuaban para producir estas pasiones» (SB, V, VIII, 199).

por los mismos principios que regirían para aquellos, de suerte que tendría «que haber una concordancia tan estrecha entre las imaginaciones de los hombres, como entre sus sentidos» (SB, Intr., 68). Así pues, teniendo en cuenta tal concordancia natural, también podría disputarse sobre las cosas que serían «naturalmente placenteras o desagradables para la imaginación», y podrían dirimirse muchas de las diferencias que podrían surgir al enjuiciar las obras que son producto de esta.

Sin embargo, al suscribir la entonces común teoría mimética del arte, Burke tiene que introducir otro principio natural para dar cuenta del placer que las personas sentirían, no solo por las cualidades sublimes o bellas que encuentran representadas en las obras de arte, sino por la representación exacta de estas cualidades, por el parecido que una imitación pueda guardar con respecto al original[36]. Entonces debe suponer que a todos los hombres les place la semejanza que pueden encontrar al comparar ciertos objetos, y que esa complacencia no puede explicarse por algún hábito o consideración de utilidad, sino por una propensión tan natural como aquella que los llevaría a sentir placenteramente las cualidades sublimes y bellas[37]. De lo contrario, no podría sostener que todos pla-

36 «Pero, en la imaginación, además del dolor o del placer que se originan de las propiedades del objeto natural, se percibe un placer según el parecido que la imitación tiene con el original; la imaginación, en mi opinión, no puede tener más placer que el derivado de una de estas dos causas. Y estas causas actúan bastante uniformemente en todos los hombres, porque actúan según principios existentes en la naturaleza, y que no se derivan de ningún hábito particular o ventaja» (SB, Intr., 69).

37 De esta forma, se introduce otro principio estético distinto de lo bello y lo sublime, que no parece muy consecuente con el carácter que se le había otorgado al placer a lo largo de la indagación. En efecto, a menos que tal semejanza entre copia y original se conciba como algo inusual que no se espera encontrar normalmente en las representaciones, no es claro cómo la captación de la semejanza pueda arrancar a la mente de su estado de indiferencia habitual. Sin embargo, a través de este nuevo principio, Burke intentará interpretar el problema de la divergencia en cuestiones de gusto como algo que se plantea a nivel del conocimiento, y no tanto a nivel de la sensibilidad, es decir, como una divergencia que no pondría en cuestión la uniformidad a nivel sensorial, que se había supuesto a lo largo de toda la indagación.

ceres de la imaginación provienen de las mismas causas y que estas actúan homogéneamente en todos los hombres.

Una vez se ha dado este paso, y se ha asumido que los principios del gusto son los mismos en todos y que «no hay diferencia en la manera en que los afecta, ni en la causa de la afección» (véase SB, Intr., 72), las posibles divergencias que pueden encontrarse en este nivel solo pueden atribuirse a una diferencia de grado[38]: de un grado mayor o menor de sensibilidad, o de un grado mayor o menor de conocimiento del objeto, toda vez que lo que se juzga es la corrección de su representación. Es justamente de esta diferencia de conocimiento de la que, presuntamente, procedería «lo que comúnmente llamamos, aunque no con gran exactitud, diferencia de gustos» (SB, Intr., 70). Pues aunque el grado de conocimiento puede introducir diferencias de valoración, se piensa que no incidiría sobre los principios que se aprecian. Por eso, se matiza que el grado de conocimiento no determina diferencias de gustos propiamente, sino gustos más finos o menos finos que otros. En los términos de Burke, el conocimiento puede afinar el gusto pero no lo puede alterar (véase SB, Intr., 70): un principiante puede apreciar una pieza de estatuaria ordinaria porque encuentra en ella un gran parecido con la figura humana, sin que preste atención a sus defectos; y aunque un mayor conocimiento, tanto del arte como del cuerpo humano, le permitiría aguzar su juicio y preferir obras más elevadas, les concedería un valor positivo por su semejanza con otros objetos, es decir, en vista del mismo principio que ya aplicaba cuando era apenas un principiante.

Así, aunque se reconoce que el gusto no solo depende de los placeres primarios de los sentidos y de los placeres secundarios de la imaginación, sino también del conocimiento y del juicio, en todo

38 «Mientras consideremos el gusto meramente de acuerdo con su naturaleza y especie, encontraremos sus principios enteramente uniformes; pero, el grado en que estos principios prevalecen en los diversos individuos de la humanidad es en conjunto tan diferente, como similares son los principios mismos. Pues, la sensibilidad y el juicio, que son las cualidades que componen lo que comúnmente llamamos *gusto*, varían sobremanera en las diversas personas» (SB, Intr., 74).

caso, se insiste en que su base, aquello sobre lo que descansan todas las capacidades que comprende, se encontraría en los sentidos. De suerte que, siendo uniforme la naturaleza de estos en todos los hombres, «la base entera del gusto es común a todos y, por lo tanto, hay fundamento suficiente para razonar de un modo concluyente sobre estos temas» (véase SB, Intr., 70).

Empero, esta conclusión no resulta tan contundente como se esperaría. Pues a pesar de las afirmaciones de Burke en sentido contrario, al definir al gusto como una capacidad que se da por la conjunción entre imaginación y juicio, se terminan reconociendo no una sino dos fuentes distintas de apreciación. En efecto, aunque desde el punto de vista empirista al que se adscribe el autor es claro que tanto el juicio como el entendimiento dependen, al igual que la imaginación, de la misma base común —los sentidos—, no es evidente que obedezcan a los mismos principios ni que supongan, en general, las mismas condiciones. Esto parece ser reconocido por el mismo Burke cuando destaca que las personas de gran sensibilidad no tienen, necesariamente, gran juicio, y que las cosas que resultan apreciables desde un punto de vista no lo son, necesariamente, desde el otro:

> Frecuentemente sucede —comenta el autor— que un juez muy pobre, debido meramente a una sensibilidad más compleja, se vea más afectado por una obra muy pobre, que el mejor juez por la más perfecta. Pues, como todo lo nuevo, extraordinario, grande o apasionado está bien calculado para afectar a tal persona y para que los defectos no la afecten, su placer es más puro y sin mezcla; y como se trata meramente de un placer de la imaginación, es más elevado que ninguno que se derive de la rectitud del juicio; el juicio se dedica en gran parte a poner obstáculos en el camino de la imaginación, a disipar las escenas de su encantamiento, y a sujetarnos al desagradable yugo de nuestra razón (SB, Intr., 75-76).

Esto quiere decir que una obra que parece emocionante por su sublimidad o encantadora por su belleza, podría aparecer como de calidad inferior para un espectador que la considera desde aquello que la razón le muestra, de modo que, debido a los defectos que

encuentra, podría no verse complacido ante ella. De esta forma, se sugiere que los principios del buen gusto no son idénticos a los principios del placer sensible y que, aunque la sensibilidad para este se considera condición necesaria de aquel, no resulta ser condición suficiente.

Parecería que una vez que se trata de establecer distinciones de calidad entre lo que sería una obra de arte superior y otra inferior u ordinaria, los principios de la sensibilidad que se establecieron en la indagación no serían suficientes. A través de ellos solo se podría explicar por qué ciertas cualidades que se encuentran en las obras resultan placenteras, por qué otras despiertan un horror delicioso y por qué frente a las mismas cualidades cabe esperar las mismas reacciones en todos los hombres. Pero, no se podría justificar por qué entre las obras que pueden despertar estas emociones unas se pueden considerar y defender como de mejor calidad que otras, ni cuál sería la validez que le correspondería a esos criterios de calidad. Pues, según lo plantea el propio Burke, un placer poderoso frente a una obra, el que se sienta como la más bella o la más sublime, no implica que sea la de mejor calidad, la más perfecta. Así, a pesar de sí mismo, el autor termina recurriendo al criterio de perfección para dar cuenta de las diferencias de valoración entre un gusto más cultivado que otro:

> Los efectos más poderosos de la poesía y de la música se han manifestado, y quizá todavía se manifiestan, allí donde estas artes se encuentran en un estado bajo e imperfecto. El oyente rudo se ve afectado por los principios que operan en estas artes, incluso en su condición más ruda; y no es lo suficientemente hábil para percibir los defectos. Pero, a medida que las artes avanzan hacia su perfección, la ciencia del criticismo avanza los mismos pasos, y el placer de los jueces se interrumpe con frecuencia debido a las faltas que se descubren hasta en la más acabada de las composiciones (SB, Intr., 76).

Si esto es así, la validez universal que se le otorga al gusto, como gusto correcto, como buen gusto, no puede derivarse completamente de la universalidad que se le adjudica a los principios

de la sensibilidad, pese a las consideraciones del autor en sentido contrario. Sobre todo teniendo en cuenta que lo que se valora en un caso no es idéntico a lo que se aprecia en el otro: en uno, al parecer, se impondría la consideración de lo novedoso, lo sorprendente, mientras que en el otro, el «decoro, la disposición, la congruencia»[39]; en un caso, parecería que el criterio que prima es el placer que se siente inmediatamente, mientras que en el segundo, lo sería, en último término, la perfección[40]. Esto significaría que el fundamento del buen gusto, aquello que justificaría que un gusto pueda considerarse como más correcto que otro, no se encontraría en las leyes de la sensibilidad, sino en la razón. En esa medida, la validez intersubjetiva de lo que se denomina «buen gusto» tendría que derivarse de esta última y no de aquella.

2.3 Los problemas irresueltos, las dificultades irresolubles del camino recorrido

A la luz del apartado anterior, puede decirse que la propuesta de Burke para enfrentar el problema del gusto resulta cuestionable en varios sentidos. Por una parte, en la medida en que pretende derivar la validez universal de los principios estéticos que fundamentarían una lógica del gusto suponiendo que todos los hombres, al estar constituidos de la misma manera, reaccionan uniformemente ante las mismas cualidades. Al afirmar esa presunta uniformidad como existente, el autor va más allá de las limitaciones que impone el principio causal «a las mismas causas, los mismos efectos». Pues lo más que se podría afirmar por tal principio es que si pudiera probarse que todos los hombres están constituidos de la misma

39 «En lo que respecta a la imaginación y a las pasiones, creo, ciertamente, que la razón se consulta poco; pero, en lo concerniente a la disposición, al decoro y a la congruencia, en breve, allí donde el mejor gusto difiere del peor, estoy convencido de que lo que actúa es el entendimiento, y nada más» (SB, Intr., 77).

40 «En la mañana de nuestros días, cuando los sentidos están sin estrenar y tiernos, cuando el hombre entero está despierto en cada una de sus partes, y el brillo de la novedad fresco en todos los objetos que nos rodean, cuán vívidas son entonces nuestras sensaciones, pero cuán falsos e inexactos los juicios que nos hacemos de las cosas […]» (SB, Intr., 76).

manera, habría que suponer que, en idénticas circunstancias, reaccionarían de la misma manera. De esta forma, Burke asume como dado algo que solo podría plantearse de manera hipotética, más aún cuando —como el mismo autor lo ha reconocido, al subrayar las diferencias circunstanciales que la formación determina en cada caso— la condición fundamental para la aplicación de tal principio, esto es, que las circunstancias sean idénticas, difícilmente puede determinarse efectivamente para todos los hombres.

Por otra parte, al asumir que el gusto tiene su sede en la sensibilidad y que sus principios pueden obtenerse de las leyes de esta, se afirma una reducción del gusto a la sensibilidad y a sus mecanismos fisiológicos. A pesar de esto, el mismo autor termina por matizar esto último, al reconocer que las diferencias de cualidad en ámbito estético —el que pueda hablarse de buen gusto y de mal gusto— suponen la intervención de otros criterios que tienen que ver más con el juicio y con la razón, que con la naturaleza de los sentidos.

Pero, más allá de estos problemas de argumentación y de consistencia que podrían encontrarse en el planteamiento burkeano, podría objetarse la forma misma en que se pretende abordar el problema del gusto desde esta perspectiva.

En primer lugar, resulta discutible que la posibilidad de desacuerdo se conciba como aparente, como algo reducible, pues ello quiere decir que el problema en cuestión no se asume como un verdadero problema. Además, resulta objetable que pese a la insistencia en subrayar la especificidad del gusto con respecto a otros ámbitos, especialmente con respecto del conocimiento, y pese a que se termine esbozando como un ámbito autónomo, al final se lo termine reduciendo a la misma perspectiva que se asume desde aquel. Esto resulta patente toda vez que guarda la esperanza de convertir al ámbito del gusto en una lógica especial, cuyos principios podrían ser reconocibles por todos, a través de medios probatorios.

Por consiguiente, en este autor, como también en Hutcheson, se desestima la posibilidad de que la comunicabilidad de las cuestiones estéticas no pueda ni deba plantearse por el mismo camino que se toma para formular la universalidad del conocimiento

teórico; es decir, asumiendo que dependen únicamente de condiciones comunes a los hombres —llámese un sentido interno para lo bello o unas leyes naturales de la sensibilidad— con las que todos tendrían que coincidir. Así, lo que se omite es que al gusto podría corresponderle una comunicabilidad peculiar, y todo lo que esto supondría. Lo que se deja de ver es que se trata de una capacidad que implica elementos comunes entre los hombres, pero también condiciones particulares irreductibles; que la posibilidad de desacuerdo es un rasgo tan constitutivo de su ámbito como la pretensión de valer para otros; que el consenso alcanzable en este caso no cabe concebirse como mera unanimidad ni el disenso como mera desviación de un modelo natural.

Además, es indicativo de la «modernidad» de estas propuestas que descarten que el gusto pueda basarse en un ideal determinado, dado por cierto contexto cultural, para asumir un fundamento subjetivo (un sentido interno o las leyes de la sensibilidad) que puede ser supuesto en todo hombre como parte de su andamiaje natural. Sin embargo, en las páginas anteriores se sugirió que tanto la teoría estética de Burke como la de Hutcheson parten siempre de lo que «por experiencia puede verse que los hombres aprecian», de un «consenso general» dado, de cierta evidencia fenomenológica. Es decir, de asunciones a través de las cuales sale a relucir un ideal del gusto que podría quedar justificado a través de tales teorías y que, pese a las pretensiones más amplias y abarcantes de estas últimas, resulta válido solo para un contexto cultural determinado. Así, en ambos casos se crea un hiato entre lo que se pretende y lo que de hecho se está suponiendo implícitamente.

En el caso de Hutcheson, su concepción teleológica del mundo y su interpretación del gusto como sentido común interno, lo llevan a sostener, indirectamente, la validez universal del ideal clásico de unidad en la variedad; en el caso de Burke, su concepción del placer como una forma de arrancar a la mente de su natural indiferencia lo lleva a justificar la validez de un ideal de belleza rococó, junto a un reconocimiento de lo sublime, que anuncia ciertas tendencias románticas. De esta forma, parecería que ambas teorías suponen algo que pretenden negar, esto es, que el contexto cultural, el ideal

de formación que se desprende de este, no es concomitante y accidental, sino constitutivo de las apreciaciones estéticas. Pero, si esto es así, es decir, si el contexto cultural es determinante, es claro que el gusto no puede plantearse como una capacidad natural que debe actualizarse a través de cierto control de los prejuicios, así como tampoco puede entenderse la pretensión de validez intersubjetiva de sus asunciones como algo que se fundamenta meramente en elementos dados de antemano para todos los hombres.

Empero, esta constatación no tiene que significar la aceptación, como únicas alternativas, bien sea del relativismo radical —que se manifiesta en la expresión «entre gustos no hay disgustos»—, bien sea de un consenso limitado a un trasfondo comunitario —que excluye la posibilidad de acuerdo entre perspectivas culturales diversas—. Más bien, con este problema se impone el reto de pensar en otra alternativa de comunicabilidad, más allá de toda fundamentación comunitarista y de la renuncia que impone un relativismo radical, que pueda dar cuenta del gusto y de su peculiar pretensión de validez intersubjetiva, sin caer en las limitaciones de las propuestas universalistas antes consideradas.

En *Of the Standard of Taste*, el texto que recoge las reflexiones más maduras de Hume sobre el asunto, pueden hallarse algunos elementos para pensar en una propuesta de ese tipo.

3. El camino alternativo de Hume[41]

Al igual que Hutcheson y Burke, en *Sobre la norma del gusto* (1757) Hume también intentó ofrecer una explicación para dar cuenta de la posibilidad de acuerdo en cuestiones de gusto. Sin embargo, a diferencia de los autores antes referidos, no insiste exclusivamente en buscar principios o causas que expliquen por qué podemos coincidir en nuestras apreciaciones estéticas, sino que junto a esto, sugiere un nivel distinto de reflexión desde el cual lo importante es

41 En el caso de Hume, la bibliografía secundaria sobre el asunto del que se ocupa este capítulo es más abundante que en el caso de Hutcheson y Burke. Por esto, en el apartado dedicado a la propuesta de este autor se tomarán en consideración y se discutirán algunas de estas interpretaciones. Una versión más breve de este apartado aparece en Quintana, 2006a.

establecer criterios, razones que hagan esperable el acuerdo en esta materia. En este sentido, tal ensayo puede poner de manifiesto un enfoque distinto para enfrentar el problema del gusto, donde el énfasis no radica tanto en legitimar la posibilidad de una convergencia plena a nivel sentimental sino en garantizar la discursividad de lo estético, o en otras palabras, que las cuestiones de gusto puedan ser objeto de discusión.

En esa medida, esta alternativa podría significar una ruptura con respecto a los supuestos dominantes en el siglo XVIII, de los que el propio Hume parte. Ella podría traer consigo el reconocimiento de que en asuntos estéticos no cabe *exigir* una unanimidad sentimental partiendo del supuesto de una naturaleza humana universal, sino *buscar* formas de consenso a través de diversas prácticas discursivas, que suponen una apertura al punto de vista de los otros y un reconocimiento de su pluralidad.

3.1 El hecho innegable de la diversidad: la pluralidad de opiniones como punto de partida

> La gran variedad de gustos, así como de opiniones, que prevalece en el mundo es demasiado obvia como para que haya quedado alguien sin observarla. Hasta hombres de limitados conocimientos serían capaces de señalar una diferencia de gustos en el estrecho círculo de sus amistades, incluso cuando las personas hayan sido educadas bajo el mismo tipo de gobierno y hayan embebido pronto los mismos prejuicios. Pero aquellos que pueden ampliar sus miras contemplando naciones distintas y edades remotas quedan todavía más sorprendidos de esta gran inconsistencia y contraposición (SNG 23; 226-227)[42].

Hume parte del reconocimiento enfático de la diversidad de opiniones estéticas como un hecho innegable, que cobra relevancia dentro de su argumentación. Desde el comienzo de su texto se re-

42 *Of the Standard of Taste* se cita como SNG, señalando la paginación de la versión al español usada, seguida por la del texto original en inglés (ver datos en Bibliografía). Se hacen modificaciones a la traducción cuando se considera oportuno.

fiere a esta diversidad como algo que prevalece en diversos niveles de experiencia: en el estrecho círculo de amistades, en el ámbito de una misma cultura y de una cultura a otra. De esta forma sugiere que ni los juicios compartidos, la consideración y el afecto, que están a la base de la amistad, ni un trasfondo cultural común, garantizan una convergencia en las preferencias estéticas, de suerte que, de una cultura a otra, cuando no se puede apelar a lazos concretos de interrelación, ni a costumbres ni a tradiciones semejantes para pensar en una mínima confluencia, el desacuerdo no puede resultar sino patente.

Esta divergencia parece incluso más irreconciliable cuando se constata que «tendemos a llamar bárbara a cualquier cosa que se aleje de nuestro propio gusto y aprehensión» (SNG 23; 227) y que el oprobio es devuelto por la parte con la que nos hallamos en desacuerdo. Es decir, cuando se constata que cada parte defiende su gusto con tal presunción e intransigencia, que no puede aparecer sino como completamente refractaria frente a cualquier punto de vista distinto del suyo propio. Así, parecería que en cuestiones de gusto no podría darse sino un diálogo entre sordos, o a lo sumo, la constatación de que, dada la intransigencia de cada quien, resulta imposible que los unos lleguen a reconocer las opiniones de los otros y, por consiguiente, que una opinión pueda afirmarse como válida frente a las demás.

Más aún, según Hume, esta variedad del gusto observable por cualquiera podría mostrarse mayor de lo que a primera vista parece. A menudo se encuentra que, a pesar de que los hombres concuerdan en sus expresiones valorativas, difieren en su aplicación cuando se trata de considerar casos particulares; incluso parecería que todo eventual acuerdo es tan solo aparente: «todas las voces se unen para aplaudir la elegancia, la adecuación, la simplicidad, el ingenio literario», todos pueden estar de acuerdo en que se valora positivamente una obra de arte, cuando se dice que es bella, interesante, magnífica. Pero cuando «los críticos pasan a considerar casos particulares», cuando se trata de juzgar una obra concreta, tal unanimidad suele desaparecer. Entonces un crítico podrá decir que una obra es bella y otro que es afectada, fría, aburrida.

En este punto, por demás, el autor advierte una diferencia fundamental entre el ámbito estético y el conocimiento teórico, donde las discrepancias radicarían más en los términos generales que en su aplicación. En este caso, lo determinante serían los términos generales, el esquema conceptual que se establece, por ejemplo, para interpretar ciertos fenómenos, pero una vez que este se ha establecido con claridad y hay acuerdo en su definición, habría unanimidad en su aplicación. Sin embargo, ese no sería el caso del ámbito del gusto, ni en general, de las cuestiones que dependen del sentimiento. Aquí de nada sirve que se establezcan preceptos generales en los que se recomiende alguna cualidad estética, no solo porque se supone que la connotación positiva de ciertos términos es evidente, sino porque en este terreno lo determinante es la consideración de los casos concretos, de lo particular. Nadie discute si la belleza, la elegancia, el ingenio, así como la generosidad, la magnificencia, son cualidades apreciables. Lo que se discute es dónde pueden encontrarse esas cualidades, en qué casos pueden darse los sentimientos que llevan a juzgar algo como bello, interesante, ingenioso. Y es en este nivel, es decir, en la forma diversa en que nos sentimos frente a los casos particulares, donde surge la pluralidad de opiniones sobre el gusto.

3.2 El dilema del sentido común[43]

Esta constatación de la diversidad de gustos que el sentido común afirma como algo evidente, puede radicalizarse aun más si se tiene en cuenta la siguiente consideración filosófica: como al afirmar que algo es bello no se está señalando una propiedad del objeto sino un sentimiento, un estado de ánimo en el que me siento al captarlo, se puede decir que la belleza no es una cualidad objetiva sino la expresión que uso para referir una modificación subjetiva frente a ciertos objetos. Pero si la belleza solo alude a un sentimiento, y este, como modificación enteramente subjetiva, no alude a nada fuera de sí, es siempre real en tanto sea consciente de él. Por

43 Con este dilema se anuncia de cierta manera el conflicto que Kant recogerá como «antinomia del gusto» (*infra* cap. VII, 1.1).

lo tanto, no cabría hablar de sentimientos falsos ni correctos o de un sentimiento preferible a otro ni, por ende, de una apreciación correcta o incorrecta de la belleza. Entonces, «cada individuo debería conformarse con sus propios sentimientos sin pretender regular los de otros» (SNG, 28; 230), lo que resulta equivalente a afirmar la conocida máxima: «entre gustos no hay disgustos», es decir, acerca del gusto no cabe ni vale la pena disputar ni discutir.

Este, sin embargo, parece ser solo un primer cuerno del dilema. El mismo sentido común que pone de manifiesto la relatividad del gusto, advierte otra consideración que parece igualmente innegable y que, a los ojos de Hume, serviría para modificar *y* refrenar el punto de vista recién comentado:

> Si alguien afirma que existe una igualdad de ingenio y elegancia entre Ogilby y Milton, o entre Bunyan y Addison, pensaríamos que ese individuo defiende una extravagancia no menor que si sostuviese que la madriguera de un topo es tan alta como el pico de Tenerife, o un estanque tan inmenso como el océano (SNG, 28; 230).

Junto a la aceptada diversidad de gustos se reconoce que de hecho valoramos más a ciertos objetos que a otros, de acuerdo con su ingenio, elegancia y belleza. Después de todo, parece que sí estamos de acuerdo en la calidad de ciertos objetos, o por lo menos que nos creemos con el derecho de defender esa calidad frente a objetos que juzgamos como inferiores. De acuerdo con este punto de vista, podría decirse entonces que una opinión es más aceptable que otra y se pretendería que esto fuera reconocido por los demás. En esa medida, en contraste con la primera perspectiva del sentido común, desde la segunda tiene que haber una norma del gusto que pueda justificar la decisión sobre la validez que se le otorga a una opinión sobre otra. De ahí que se afirme: «es natural para nosotros el que busquemos una norma del gusto, una regla con la cual puedan ser reconciliados los diversos sentimientos de los hombres, o al menos una decisión que confirme un sentimiento y condene el otro» (SNG 27; 229). El paso siguiente sería determinar esa norma.

Ahora bien, la estrategia de Hume para tratar esta cuestión no se hace explícita a través del ensayo, y puede resultar confusa y ambivalente como lo han destacado la mayor parte de los comentaristas[44]. Desde su punto de vista, el propósito del texto es claro: contrarrestar la perspectiva escéptica, estableciendo *la* norma del gusto; mientras que la postura de Hume con respecto a la definición de esta norma resultaría ambigua. A mi modo de ver, en cambio, tal propósito no resulta completamente claro, ya que no es evidente que el objetivo sea eliminar la perspectiva escéptica a través del reconocimiento de una norma determinada del gusto. Más bien, lo que parece darse a través del texto es el intento de reconocer los dos cuernos del dilema que han aparecido inicialmente. En esa medida, no se trata de abandonar uno de los puntos de vista como meramente inaceptable para afirmar la validez del otro, sino que se trata de reconocer el sentido positivo, así como el lado negativo, de las dos perspectivas contrapuestas, para, como el mismo Hume lo sugiere (véase SNG 28; 230), modificar o refrenar la una a través de la otra.

En efecto, por una parte, —usando términos a los que Kant apelará en la Tercera Crítica— podría mostrarse que, como se sigue de la perspectiva escéptica, en cuestiones de gusto no cabe *disputar*, es decir no cabe hablar de reglas que obliguen aceptar una opinión sobre otra, si bien ello no significa que no pueda pensarse en una norma, en ciertos criterios que regulen este ámbito y hagan posible la *discusión* dentro de este. El título mismo del ensayo *Sobre la Norma del gusto* (*Of the Standard of Taste*) —en lugar de *La norma del gusto*— podría hablar a favor de esta lectura, pues advierte, de entrada, como lo ha destacado David Marshall (véase 1995, p. 325), que tal vez Hume no llegue a definir esa norma como algo completamente determinado. Esto, empero, en contra de lo que han destacado algunos comentaristas —entre ellos George Dickie (véase 1996, pp. 140-141) y el mismo Marshall—, más que una carencia del

44 Entre ellos se encuentran: Nöel Carrol (1984, pp. 181-184), Steven Sverdlik (1986, pp. 69-76); George Dickie (1996, pp. 123-141) y James Shelley (1994, pp. 437-445).

planteamiento podrá verse como una oportunidad para pensar en la racionalidad propia de lo estético.

3.3 La norma del gusto: entre el supuesto de una naturaleza universal y la idea de una comunidad ideal de críticos

Como lo ha destacado James Shelley (véase 1994, pp. 437-438), los intérpretes se han detenido escasamente en la formulación inicial que el propio Hume propone de la norma del gusto[45]. Se trata, de acuerdo con las palabras ya citadas, de «una regla con la cual puedan ser reconciliados los diversos sentimientos de los hombres, o al menos una decisión que confirme un sentimiento y condene el otro» (SNG 27; 229). El «al menos» [*at least*], como se verá a continuación, es indicativo de la estructura en *diminuendo* que, como lo ha destacado Marshall (véase 1995, p. 324), presenta el texto: si en un primer momento se intenta buscar una regla o, más bien, unos principios generales que permitan reconciliar los diversos sentimientos de los hombres, en un segundo momento se reconoce que, en muchos casos, lo máximo a lo que se puede aspirar es a tomar una decisión que permita confirmar un juicio estético sobre otro. La argumentación misma lleva así a replantear y a precisar los términos en que la cuestión se propone inicialmente.

Como se verá a continuación, este tránsito empieza a manifestarse cuando se deja de insistir en la idea de una naturaleza humana uniforme como fundamento de la presunta universalidad de las preferencias estéticas, para sugerir estrategias discursivas

45 Hasta hace un tiempo, la mayor parte de los comentaristas habían destacado una formulación sobre la otra: o bien que la norma del gusto se identifica con lo que Hume denomina «las reglas del arte», entre ellos Peter Jones (1976, pp. 295-302); o bien que se asimila a «el veredicto conjunto de los jueces del arte», entre ellos Peter Kivy (1967, pp. 57-66) y Carolyn Korsmeyer (1976, pp. 201-215). Sin embargo, recientemente otros han intentado repensar la relación entre las dos formulaciones de la norma del gusto, entre ellos se encuentran, los ya citados Nöel Carrol, Steven Sverdlik, George Dickie y James Shelley. La presente interpretación se inscribe dentro de la tentativa que estos últimos proponen pero guardando distancia, en ciertos casos considerable, con respecto a sus diferentes planteamientos, como podrá verse a continuación.

que permitirían enfrentar eventuales confrontaciones en este nivel. Al identificar la norma del gusto con una «comunidad ideal de críticos» que dejaría abierta la posibilidad de discusión, aún en los casos en que la comunicación con el otro parece más difícil, este paso será ya evidente.

3.3.1 Las reglas del arte y el problema de la racionalidad estética

Un punto de partida fundamental en la propuesta de Hume es lo que considera un hecho innegable: hay obras que han recibido una aprobación perdurable, «clásicos que han sobrevivido a todos los caprichos de la moda y que han sobrevivido a todos los errores de la ignorancia y de la envidia» (SNG, 31; 233). La prueba del tiempo, así como el alcance, la admiración que puedan despertar «al ser difundidas ampliamente», al ser sometidas a la mirada pública, mostraría cuáles obras son verdaderamente valiosas, cuáles «son por naturaleza apropiadas para excitar sentimientos agradables» y cuáles fueron apreciadas en algún momento debido a «la autoridad o al prejuicio» (véase SBG, 31; 233). De este hecho se infiere que debe haber algo que dé cuenta de esa admiración y que se interpreta, primeramente, en términos de ciertas reglas que tendrían una acción positiva sobre todos los hombres.

Así, el que se encuentre una coincidencia notable en la valoración de ciertos objetos mostraría, según Hume, que hay formas que se adecuan, que se conforman, a aquello que hay de uniforme en todos los hombres, esto es, a la propia naturaleza humana: «algunas formas o cualidades particulares, a causa de la estructura original de nuestra configuración interna, están calculadas para agradar […]» (SNG, 32; 233). Las reglas del arte se derivarían, entonces, de esas formas que se adecuarían perfectamente a la naturaleza del hombre. Además, con esta consideración podría modificarse el punto de vista escéptico, pues lo bello no se define ya como una mera modificación subjetiva, sino relacionalmente, como algo que depende de ciertas cualidades del objeto y de cierta disposición general del sujeto.

Ciertamente, esta explicación inicial de la validez intersubjetiva de las preferencias estéticas no parece muy distante a la dada,

desde sus diversos puntos de vista, por otros autores del siglo XVIII como Hutcheson y Burke. En efecto, también en el caso de Hume parecería imponerse el supuesto de una naturaleza humana universal que funciona uniformemente ante los mismos objetos. Y, en principio, este autor también intentaría explicar las posibles reacciones diversas —el que no todos los hombres puedan ser afectados de la misma manera— en términos de desviación con respecto al modelo natural: «en cada criatura hay estados sanos y estados defectuosos, y tan solo puede suponerse que son los primeros los que nos proporcionan una verdadera norma del gusto y del sentimiento» (SNG, 32; 233-234). Así, aquellos que pudieran distinguir las obras que pueden ser objeto de una aprobación perdurable, poseerían el «estado saludable» que podría proporcionar la verdadera norma del gusto y del sentimiento. Tales hombres darían muestras de lo que Hume identifica como «delicadeza de gusto», esto es, la capacidad de captar, con placer, una composición en la que se encuentran las mismas cualidades que se han derivado de las obras clásicas, y que se ha visto que agradan cuando se presentan aisladas en un alto grado (véase SNG, 34; 235).

Sin embargo, lo que resulta bastante significativo es que el autor supone que esos principios reconocibles por aquel que posee delicadeza de gusto podrían servir de criterio para dirimir los posibles desacuerdos y podrían silenciar a los interlocutores inexpertos:

> […] cuando le mostramos [al mal crítico] un principio artístico generalmente admitido; cuando ilustramos ese principio con ejemplos cuya efectividad, de acuerdo con su propio gusto particular, admite que se adecua a tal principio; cuando probamos que tal principio puede aplicarse al caso en cuestión, en el que no percibió ni sintió su influencia, deberá entonces aceptar tras todo ello, que la falta está en sí mismo, y que carece de la delicadeza que se requiere para ser sensible a toda belleza y toda imperfección presente en cualquier obra o discurso (SNG, 35; 236).

Aunque esta consideración va de la mano con supuestos que no se distancian mayormente de las perspectivas de Hutcheson y

Burke, con ella se abre, a la vez, un espacio que no había sido destacado por estos dos autores, a saber, un lugar para la interacción discursiva. Estas palabras muestran que la preocupación de Hume no es solo explicar por qué los hombres pueden llegar a coincidir en materia de gustos, cuestión que podría responderse apelando a disposiciones subjetivas comunes, sino de qué manera pueden resolverse las diferencias concretas que pueden surgir en ese terreno, lo que parece exigir otro tipo de respuesta.

Ahora bien, a primera vista, podría pensarse, como lo hace Steven Sverdlik, que en las palabras citadas se traza un argumento deductivo de acuerdo con el cual, dada la premisa «la propiedad p hace de un objeto algo estéticamente valioso»; y dada la segunda premisa «el objeto x tiene la propiedad p»; tendría que concluirse que «x es estéticamente valioso» (1986, p. 73). De esta manera, según el comentarista, se pretenderían resolver las cuestiones de gusto por la misma vía por la que se pueden resolver las disputas teóricas, asumiendo así que el «discurso estético es lógicamente idéntico al discurso científico» (Sverdlik, 1986, p. 73). Sin embargo, esta interpretación omite varios elementos que están presentes en el planteamiento de Hume.

En primer lugar, pierde de vista que el autor reconoce la imposibilidad de obligar la adhesión en cuestiones de gusto, esto es, de inducir el acuerdo por medios estrictamente demostrativos. En segundo lugar, deja sin explicar por qué, si en las palabras citadas se propone una única alternativa de respuesta para resolver todas las discusiones estéticas, la siguiente parte del texto continúa, justamente, con la consideración de estrategias que permitirían el acuerdo en una eventual confrontación de ese tipo. Asimismo, esta lectura olvida un aspecto fundamental del argumento expuesto en la cita: su eminente carácter *ad hominem*. Esto es algo que Sverdlik omite desde el momento en que en su interpretación de la primera premisa deja de lado que se debe partir de «principios *generalmente admitidos*», y que el interlocutor debe admitir, según Hume, que el principio que se le pretende mostrar resulta efectivo «desde *su* propio gusto particular».

Habría que pensar, entonces, que la estrategia discursiva que se sugiere en las palabras citadas tiene un sentido distinto al que Sverdlik le atribuye. De acuerdo con la cita, se parte de un principio generalmente admitido que el antagonista acepta como valioso; se ilustra ese principio a través de ejemplos que el antagonista no solo aprueba de acuerdo con su gusto particular, sino que considera apreciables en virtud de tal principio; luego se le muestra el objeto que desaprueba y se lo lleva a reconocer la presencia en él del principio que no solo ha valorado sino que ha considerado fundamental en su apreciación de ciertas obras. Todo esto debería llevarlo a aceptar, según Hume, que tal vez la falta reside en él, a menos que quiera retractarse de lo que ha reconocido, o ser inconsecuente con lo que admite que cree.

Por ende, en este argumento no se trata de demostrar algo sin tener en cuenta las opiniones que los hombres poseen al respecto y sin preocuparse de si dan su asentimiento o no, como se pretende, en general, en una deducción lógica formal o formalizable. Más bien, se pretende persuadir, alcanzar la adhesión de un auditorio particular, lograr que un interlocutor admita algo, desde aquello que él mismo supone y reconoce. Este es, precisamente, el carácter de todo argumento *ad hominem*[46]. Una forma de argumentar que es reconocida como falacia no formal desde ciertas vertientes lógicas[47], pero que, como lo ha destacado Chaïm Perelman, resulta

46 Aquí estoy distinguiendo, con Perelman (véase 1994, p. 186), el argumento *ad hominem*, que se basa solo en premisas que un auditorio o interlocutor determinado estaría dispuesto a reconocer, del argumento *ad personam*, que se basa en un ataque contra la persona del adversario y sobre todo, tiende a descalificarlo. Esta última es una forma de argumentar que tiene un alcance y pertinencia restringidos, por ejemplo, en el ámbito jurídico, en la presentación de testigos pero, por lo general, se lo considera como un recurso poco legítimo.

47 Un ejemplo de esto es el conocido texto *Introducción a la lógica* de Irving Copi. Según este autor, los argumentos *ad hominen* son razonamientos falaces dado que «no ofrecen pruebas satisfactorias de la verdad de sus conclusiones, sino que solo están dirigidos a conquistar el asentimiento de algún oponente, a causa de la circunstancia especial en que este se encuentra» (Copi, 1962, p. 86). Por demás cabe destacar que Copi asimila

fundamental en todo tipo de discursos valorativos no formalizables. Se trata de un modo de argumentar que hace parte del «arte de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas» (Perelman, 1994, p. 36), el arte dialéctico formulado por Aristóteles, cuyas potencialidades han sido destacadas recientemente, y actualizadas por la «nueva retórica»[48] de Perelman.

Cabría pensar entonces que, en las palabras citadas, Hume estaría proponiendo un argumento que puede llegar a persuadir a cierto tipo de interlocutor, que puede resultar efectivo ante cierto auditorio y que puede permitir cierta forma de consenso en el ámbito estético; en esa medida, se trataría de un argumento retórico.

En este tipo de razonamientos resulta fundamental escoger exclusivamente, como punto de partida, tesis admitidas por aquellos a quienes se dirige. De ahí el énfasis de Hume en partir de un principio *generalmente admitido* y en considerar aplicaciones de ese principio que el antagonista apruebe, pues lo que se busca es que la adhesión que se le concede a las premisas sea transferida a la conclusión. El problema sería garantizar la adhesión a cada una de las premisas. Si un posible contendiente acepta, por ejemplo, que la armonía es un principio que valora positivamente y acepta que en ciertas obras su valoración positiva depende del reconocimiento de la armonía, debería admitir, a menos que quiera ser inconsecuente con su propio sistema de creencias, que una obra que no había aprobado inicialmente es valiosa, al mostrársele que en ella sea realiza plenamente el principio en cuestión.

Así, el carácter *ad hominem* del argumento citado garantiza que pueda resultar efectivo frente a cierto interlocutor, concretamente, frente aquel que estaría dispuesto a admitir que hay

en un solo tipo de argumentos falaces los argumentos *ad hominem* y los argumentos *ad personam* (véase Copi, 1962, pp. 84-86).

48 Se comprende entonces que desde este punto de vista, al destacar el carácter retórico de los discursos valorativos no se trata de afirmar su irracionalidad, sino de comprenderlos desde argumentos en los que, como lo ha destacado Michel Meyer, se «razona sin oprimir»; en los que «la apertura hacia lo múltiple y lo no apremiante se convierte en la palabra clave de la racionalidad» (véase Perelman, 1994, pp. 28-29).

principios del arte reconocidos, que hay elementos que considera generalmente valiosos en las obras que estima. Pero es claro que por esta vía solo se podrían resolver algunas de las posibles desavenencias estéticas, de suerte que se trata de una estrategia argumentativa cuya validez y aplicabilidad es restringida. En efecto, ¿qué pasaría con un interlocutor que no acepta que pueda hablarse de principios del arte?; o, ¿qué pasaría con aquel que, aun aceptando la existencia de tales principios, se rehúsa a aceptar los ejemplos que se le puedan mostrar para ilustrarlos?

Aunque Hume no se plantee estas preguntas, sí resulta significativo que el resto del texto no se detenga en la discusión de los posibles principios del arte que podrían ser aceptados generalmente, ni se embarque en su determinación, sino que se dedique a examinar las condiciones que podrían acreditar a una opinión estética como más aceptable que otra. Esto podría significar que, al emprender una discusión sobre estos asuntos, no se trata siempre de lograr la consonancia de las partes con respecto a lo que aprecian, sino de decidir cuál de las opiniones implicadas puede considerarse como la más aceptable. Justamente, como se mostrará a continuación, esta posibilidad queda abierta con el cambio de énfasis que se da cuando se deja de relacionar la norma del gusto con ciertos principios del arte, para identificarla con «el veredicto conjunto de los jueces del arte». En esa medida, podría decirse que el texto no sugeriría una sino diversas alternativas discursivas que permitirían alcanzar eventuales consensos en niveles distintos del ámbito estético[49].

49 Por ende, no se trata, como lo considera Dickie (1996, p. 133), de que Hume confunda dos cosas distintas cuando deja de lado la consideración de las reglas del arte para dedicarse a la consideración de los rasgos del crítico del arte. No se trata de que Hume trasponga el problema de determinar tales reglas con el problema de convencer a un juez renuente. La cuestión de fondo, aunque se haya reformulado a través del texto, y se plantee en niveles distintos, no ha dejado de ser la misma: dejar abierta la posibilidad de consenso en eventuales discusiones sobre asuntos estéticos.

3.3.2 La idea de una comunidad ideal de críticos

A través del examen de los rasgos del crítico ideal, Hume examina aquellos elementos que acreditarían una opinión como más aceptable que otra. Entre ellos se reconocen: cierta práctica, tanto en la ejecución como en el enjuiciamiento; el estudio comparativo de obras de arte; un carácter desprejuiciado, abierto a la consideración de obras de diversa procedencia, así como lo que se denomina «buen sentido», esto es, la capacidad para discernir la composición, la estructura general de una obra (véase SNG, 37-42; 237-240). De esta forma se hace claro, a pesar de algunas reiteraciones de Hume en sentido contrario, que el enjuiciamiento estético supone una serie de elementos y de consideraciones que hacen de este algo mucho más complejo que aquello que puede quedar explicado mediante el recurso a una naturaleza que opera uniformemente en todos los hombres.

En primer lugar, la práctica de un «arte particular, y el frecuente examen y contemplación de una clase particular de belleza» (SNG 37; 237), permitirían desarrollar eso que Hume ha denominado un «gusto delicado», es decir, la capacidad para captar los diversos matices y elementos de una obra y aquello en ella que podría ser objeto de una admiración duradera. Tal agudeza estética, prerrequisito de cualquier juicio que pueda considerarse admisible, sería, entonces, algo que se forma contextualmente a través de cierta educación:

> Tan ventajosa es la práctica para el discernimiento de la belleza que, antes de que podamos emitir un juicio sobre cualquier obra importante, debería ser incluso un requisito necesario el que esa misma realización individual haya sido analizada por nosotros más de una vez, y haya sido examinada atenta y reflexivamente desde distintos puntos de vista (SNG 38; 237-238).

Esta atención permitiría percibir la relación de las partes de la obra, los caracteres de su estilo, su forma de expresión, elementos que tendrían que estar en la base de una opinión estética aceptable. Asimismo, Hume supone que si una persona pudiera entrenarse también en la ejecución de aquella forma artística o «realización individual» que pretende enjuiciar, podría reconocer mejor aquellos

elementos que son constitutivos de ella, y aquellos problemas que debe enfrentar todo aquel que se embarque en la tarea de crear sirviéndose de tales formas: «la misma habilidad y destreza que da la práctica para la ejecución de cualquier obra, se adquiere también por diversos medios para juzgarla» (SNG 37; 237). En efecto, este entrenamiento le daría al juicio una seguridad y claridad que no poseería aquel del inexperto (SNG, 43; 241), y le permitiría al buen crítico expresarse consistentemente con respecto a cuestiones que parecen fundamentales en el enjuiciamiento estético. Esta práctica también incluiría el estudio comparativo de obras de arte que se consideran de diversa calidad o, en los términos del autor, que presentan una especie y un grado diverso de perfección, de modo que esta formación sería otro de los elementos que podrían calificar una opinión como más aceptable que otra:

> Un hombre que no ha tenido oportunidad de comparar las diferentes clases de belleza está sin duda totalmente descalificado para opinar con respecto a cualquier objeto que se le presente (SNG, 38; 238).

Tomando como punto de referencia el modelo de lo clásico, se considera, entonces, que la opinión de alguien que no muestra familiaridad con aquellas «obras que han sido admiradas en las diferentes épocas y naciones» (39; 238), no puede considerarse en el mismo pie de igualdad que la de quien sí ha tenido esta experiencia de familiarización[50]. Para actualizar los ejemplos de Hume: la opinión de quien nunca ha ampliado sus miras y solo conoce las tonadas populares que escucha en los bailes de su pueblo podrá considerarse menos autorizada para juzgar, por ejemplo, una pieza de música atonal, que la de quien se ha familiarizado con diversos tipos de composiciones clásicas, en las que ha constatado cómo las diversas notas se organizan, de forma más o menos compleja, alrededor de un punto focal. Este juez, en efecto, a diferencia de aquél,

50 «Las baladas más vulgares no están enteramente desposeídas de cierta naturaleza armónica, y nadie sino una persona familiarizada con bellezas más complejas y elevadas afirmaría que su ritmo es tosco o su letra poco interesante» (SNG, 39; 238).

puede captar lo que se pretende cuando se intenta romper con esta jerarquía dinámica y, en esa medida, puede comprender mejor lo que está en juego en el caso concreto a juzgar.

Así, estos elementos ponen de manifiesto que, desde el punto de vista de Hume, un juicio estético puede considerarse más convincente que otro en tanto que aparezca como mejor calificado: si alguien quiere dar su opinión sobre un poema griego del siglo v, parecería más convincente la opinión de aquel que puede leer ese poema en griego, pues en poesía, donde el uso del lenguaje lo es todo, resulta fundamental la lectura del texto en el idioma original. Y a la vez, su juicio resulta más aceptable si puede reconocer la métrica del poema, si muestra conocimiento de otros poemas de la misma época a partir de los cuales pueda establecer comparaciones que no resultan evidentes, y si puede poner de manifiesto estructuras y resonancias que habían pasado desapercibidas a un eventual interlocutor.

Además de esta formación, Hume destaca otros dos requisitos que permitirían validar una opinión como más razonable que otra. Por una parte, resulta importante que el crítico aparezca como una persona libre de prejuicios, que al examinar el objeto pueda mostrar que puede olvidarse de su «propio ser individual» y de sus «circunstancias especiales» (véase 40; 239), para detenerse en la consideración exclusiva de lo que se le presenta (véase 40; 239). Pero, esto no significa, como lo considera Michelle Mason (2001, pp. 61-62), que la comprensión de una obra requiera la proyección, por parte del juez, en el punto de vista de la audiencia para la que fue compuesta, sino que se estaría señalando que requiere una actitud desinteresada, una mirada amplia, un control de los prejuicios propios para abrirse a la consideración de lo otro de sí. Tal actitud implicaría tomar conciencia de que la obra fue pensada en un contexto determinado del cual nos encontramos alejados, razón por la cual algunos de sus elementos pueden resultarnos chocantes e inaceptables. De lo contrario, si no se hiciera este esfuerzo, tampoco podrían captarse aquellos aspectos de la

obra que han pasado la prueba del tiempo, sino que también nos volveríamos sordos, ciegos ante ellos[51].

Por otra parte, Hume considera que un juicio estético aceptable supone lo que denomina «buen sentido» (*good sense*), la capacidad para reconocer en una obra la consistencia y «uniformidad del conjunto». Esto significa que el gusto no puede pensarse como una capacidad que funciona de forma meramente pasiva, como podría seguirse de cierta terminología causal que se encuentra en el ensayo, sino que supone la capacidad de enjuiciar el propósito general o fin en vista del cual una composición artística resulta consistente o perfecta. El poder reconocer el sentido de una determinada estructura, aquel propósito interno que da cuenta de ella, sería entonces otro elemento que acreditaría un juicio estético sobre otro. Así, si frente a un poema que, en principio, nos parece llano, aburrido, un crítico logra mostrar que está escrito para ser leído de cierta manera, que responde a cierta métrica con la que el autor quería experimentar y que la aplica asombrosamente, podemos persuadirnos, gracias a esta consideración, de la grandeza de algo que antes resultaba indiferente.

Sin embargo, como el autor lo subraya, difícilmente se puede encontrar a alguien que pueda distinguir los elementos más sutiles de una obra, a alguien que muestre confianza y claridad, dada su enorme práctica en la ejecución y el enjuiciamiento, a alguien que

51 Esto es algo que Hume sugiere indirectamente cuando considera el caso del hombre prejuiciado: «si la obra estuviera dirigida a personas de nacionalidad o épocas diferentes, tal clase de persona no tiene en cuenta los puntos de vista de aquellos ni sus prejuicios peculiares, sino que aferrado de lleno a los hábitos de su propia época y país, condenará temerariamente lo que parece admirable a aquellos para los que únicamente estaba pensado el discurso. Si la obra se ejecuta para el público, nunca *amplía su comprensión* suficientemente ni se olvida de sus intereses como amigo o enemigo, como rival o como comentador. De este modo, sus sentimientos se hallan corrompidos y las bellezas y defectos no ejercen sobre él la más mínima influencia que ejercerían si hubiera impuesto a su imaginación la violencia requerida y se *hubiera olvidado de sí mismo* por un momento. Así, su gusto se apartará evidentemente de la verdadera norma y perderá todo crédito y autoridad» (SNG, 40-41; 239-240, cursivas propias).

pueda distinguir en cada caso las obras más importantes de la más frívolas, dado su conocimiento comparativo, y pueda estar completamente abierto a lo que la obra le muestra, dado su control de los propios prejuicios. La mayor parte de los hombres puede desarrollar solo uno de estos aspectos y no perfectamente, por eso, «se considera francamente raro [y habría que decir, como algo ideal] al verdadero juez en bellas artes» (SNG 43; 241).

Ahora bien, lo que resulta más notable es que de la mano con este reconocimiento se plantee que «el veredicto conjunto de tales jueces, donde quiera que se les encuentre, es la verdadera norma del gusto y de la belleza» (SNG 43; 241). Esta reformulación indica que la norma del gusto no se concibe en términos de un conjunto de principios o reglas determinadas, sino como un ideal, que supone un conjunto de prácticas y de actitudes que podrían regular nuestros juicios y hacer posible el ámbito de la discusión en cuestiones de gusto. En efecto, no solo es claro que difícilmente pueden encontrarse en algún lugar jueces del arte que cumplan exactamente con cada una de las condiciones anotadas, sino que resulta imposible contar con el veredicto conjunto de tales jueces, dado que nunca pueden tenerse a disposición todas las perspectivas posibles.

Asimismo, resulta significativo que ese ideal no se plantee en términos de un crítico o espectador ideal, sino en términos de una comunidad de críticos ideales. Esto indica, como podrá verse en seguida, que es característico de las cuestiones estéticas el que no puedan reducirse a un único punto de vista aceptable, sino que siempre den lugar a cierta pluralidad: incluso los jueces ideales, aquellos que cumplirían perfectamente con las condiciones mencionadas podrían estar en desacuerdo, podrían no coincidir en sus puntos de vista. Para expresarlo escuetamente, aun en condiciones ideales, el desacuerdo sería posible. Sin embargo, esta constatación no conduce a la afirmación de un escepticismo radical en el ámbito estético sino a la formulación de una norma que tiene como ideal la capacidad de reconocer las diversas perspectivas razonables que podrían aducirse frente un caso concreto.

Así lo reconoce Hume al final de su texto cuando resalta dos fuentes de discrepancia que no se pueden superar: la diferencia de

temperamentos, y la diferencia de costumbres y hábitos morales (véase SNG 46; 243). Se trata, en términos del autor, de ciertas divergencias «inocentes», en tanto que no resultan controlables ni evitables a través de la formación a la que debe aspirar cualquier juez competente.

Lo primero, es decir, la diferencia de temperamentos, puede hacer que se simpatice más con cierto autor o con ciertas obras que se aprecian como de una gran calidad. Es el caso en el que se reconoce que dos obras son igualmente grandes pero se le da preferencia a una sobre la otra por la conformidad de sus rasgos con el propio temperamento. Así, podría ser que dos opiniones que se presentan como igualmente razonables, no concordaran sobre el valor que le conceden a una obra: podría ser que dos críticos acreditados estuvieran de acuerdo sobre la calidad de una sinfonía de Beethoven, pero podría ser que uno subrayara más la grandiosidad y elocuencia de ciertos rasgos de la composición como elementos valiosos, mientras que el otro, no tan sensible a ese modo de expresión, encontrara menos notable esa misma grandiosidad. En tales casos, los participantes en una discusión estética tendrían que tener en cuenta que no hay ningún punto de vista ideal para decidir la validez de una opinión sobre otra, sino que hay varias perspectivas igualmente válidas que resultarían posibles. De ahí que el ideal se encuentre en aquel punto de vista que pudiera recoger el conjunto de perspectivas posibles, igualmente aceptables, sobre una misma cuestión.

Esto también puede ponerse de manifiesto cuando se considera el segundo elemento incontrolable que, según Hume, afectaría inevitablemente el propio juicio, a saber, las costumbres u opiniones morales que puedan encontrarse en una obra y que resulten incomprensibles, dadas las propias convicciones. Aunque un juicio aceptable debe mostrar que el juez ha ido más allá de sus propias preocupaciones e intereses personales para abrirse a lo que se le presenta, habría elementos en los que el juez no se puede reconocer y que le parecen inaceptables desde un punto de vista moral. De esta forma, Hume estaría enfatizando que el gusto no tiene que ver meramente con la captación de formas estéticas desarraigadas de

su mundo, sino con una forma de valoración que está fuertemente conectada con aquellos valores mayores en los que el individuo se reconoce, de modo que, si la obra choca con esos valores, tampoco puede apreciarse estéticamente: «cuando un hombre confía en la rectitud del modelo moral por el cual juzga, lo defiende con justo celo, y no alterará los sentimientos de su corazón ni por un momento […] (SNG, 50; 247)». En tales casos no cabría sino aceptar que no podemos concordar con aquellos que han admirado y admiran esas obras que resultan contrarias al propio modelo moral. De esta forma, la propuesta humeana podría llegar a un punto muerto: cuando el otro se aleja tanto de los propios valores, parece que no cabe sino el rechazo contundente, la no comprensión.

Sin embargo, la alternativa de Hume es menos radical y escéptica. A su modo de ver, en tales casos podríamos llegar «a disculpar» al autor «por las costumbres de su época», aunque nunca pudiéramos disfrutar de su composición (SNG 49; 246). Más aún, aunque el autor no lo señale explícitamente, en tales casos un juez competente debería reconocer esa distancia que lo separa de aquello que se le presenta tan disímil, debería aceptar que no puede apreciar con placer esa obra debido a sus propias convicciones morales, y en todo caso debería admitir que ella podría resultar emocionante para otros jueces competentes como él —formados en la ejecución y el enjuiciamiento artístico, dotados de buen sentido y de una actitud abierta—, pero con otros supuestos morales distintos a los suyos propios. Al apreciar una obra que resulta chocante, desde una perspectiva moral, habría que pensar entonces que ella puede ser juzgada desde diversos puntos de vista igualmente aceptables, a la luz de las condiciones ideales antes consideradas. De suerte que, también en este caso podría mostrarse que la norma ideal de enjuiciamiento no podría reducirse a un único punto de vista, sino que estaría dada por el veredicto conjunto de los jueces ideales.

3.4 El gusto en el ámbito de la discusión

> Pero, ¿dónde pueden hallarse tales críticos? ¿Por qué señales se les reconocerá? ¿Cómo distinguirlos de los impostores? Estas cuestiones son embarazosas y parecen volvernos a sumergir en

> la misma incertidumbre de la que, a lo largo del desarrollo de este ensayo, hemos intentado deshacernos / Pero si consideramos el asunto correctamente, estas son cuestiones de hecho, no de sentimiento. El que una persona particular esté dotada de buen sentido y de una imaginación delicada, libre de prejuicios, puede a menudo ser materia de desavenencia y dar lugar a gran discusión [*great discussion*] e investigación. Pero toda la humanidad estará de acuerdo en que tales características son valiosas y estimables (SNG, 44; 242).

Con estas palabras Hume aclara una posible objeción que podría imputársele a su planteamiento. En efecto, una vez se ha reformulado la norma del gusto en términos del «veredicto conjunto de los jueces del arte», podría replicarse que la argumentación implica cierta circularidad: si para decidir sobre cuestiones de gusto hay que apelar al juicio de un crítico de arte auténtico, al ejemplo del buen gusto, parecería que para decidir cuál es ese crítico auténtico hay que tener de antemano buen gusto. Esta posible objeción, sin embargo, pierde de vista que el estatus que el autor le asigna a esa comunidad de críticos, como norma del gusto, es solo ideal y, en esa medida, no se precisa preguntarse dónde o cómo pueden hallarse tales críticos[52].

Lo que sí viene al caso es considerar hasta qué punto un juicio se aproxima más o menos al ideal, hasta qué punto una opinión cumple, más o menos, con las condiciones o rasgos ideales del

52 Aquí tomo distancia frente a Noël Carrol (véase 1984, pp. 183, 189-190) y Peter Kivy (véase 1967, pp. 57-66) quienes alegan que el planteamiento de Hume resultaría circular, a menos que los rasgos del crítico se consideren como cuestiones de hecho, esto es, como cuestiones evidentes que no dependen de juicios valorativos sino de la confirmación empírica. El problema de esta interpretación es que no solo omite el carácter ideal de la comunidad de críticos que Hume plantea, sino que pierde de vista que lo que este considera como una cuestión de hecho no son esos rasgos del crítico, la constatación de éstos como características evidentes, sino el valor que se les otorga. Pero además, con esto se sugiere que lo que se considera como una cuestión de hecho en este caso no es un hecho verificable sino una valoración compartida o compartible por todos.

crítico que han aparecido en el apartado anterior. Empero, cuando se trata de determinar esto, ciertamente podría persistir el desacuerdo. Como el mismo autor lo destaca, que alguien esté dotado de buen sentido, de imaginación delicada y que se encuentre libre de prejuicios, también podría ser objeto de «desavenencia y dar lugar a discusión e investigación».

A pesar de esto, hay algo en lo que, según Hume, todos estaríamos de acuerdo y que haría posible tomar una decisión con respecto a la validez de dos opiniones divergentes, a saber, que características tales como el conocimiento de arte, el buen sentido, la imaginación delicada, la distancia con respecto a los propios prejuicios, se consideren como valiosas y estimables. Esto, que dichos elementos se reconozcan como apreciables, es, según el autor, una cuestión de hecho, algo comúnmente aceptable que no es insignificante. Pues, en la medida en que las personas coincidan en los rasgos que aprecian en un crítico de arte, es posible pensar que una opinión estética pueda ser reconocida como más aceptable que otra. Y si esto puede admitirse, Hume considera que ha cumplido con el propósito de su ensayo: mostrar que «el gusto de todos los individuos no se halla en el mismo pie de igualdad, y que algunos hombres en general, sea cual sea la dificultad de seleccionarlos particularmente, se reconoce por asentimiento universal que tienen cierta preferencia sobre otros» (SNG 44, 242).

Asimismo, el autor considera que esta alternativa, que queda abierta en teoría, puede constatarse también en la práctica: «muchos hombres hay —señala— que, abandonados a sí mismos, no tienen más que una débil y dudosa percepción de la belleza, pero que sin embargo son capaces de disfrutar de cualquier bello rasgo que les sea señalado» (SNG, 45; 243). Por consiguiente, en la medida en que otro pueda mostrarme algo que yo inicialmente no percibo y además pueda persuadirme de su valor, podrá ser considerado efectivamente como mejor crítico que yo. Además, el que pueda reconocerse esto mostraría que suponemos implícitamente un ideal,

una norma indeterminada del gusto, gracias a la cual sería pensable la posibilidad de persuadir incluso al juez más renuente[53].

Esto ciertamente parece más modesto que lo que, en algún momento se pretendía mostrar, o tal vez, de lo que algunos comentaristas como Dickie (véase 1996, pp. 126-131), han pretendido encontrar en el planteamiento humeano, es decir, que hay reglas definidas del gusto con las que todos deberían concordar y que permitirían la convergencia de sentimientos en este ámbito. Pues, lo que se reconoce es que debe suponerse una norma del gusto, aunque sea indeterminada, si tiene sentido pensar en juicios estéticos más calificados que otros, si puede decirse que una opinión es más aceptable que otra y si se considera que en este ámbito es posible, y no resulta vano, discutir:

> Allí donde surgen dudas, los hombres no pueden hacer más que lo que hacen en otras materias de discusión cuando son sometidas al entendimiento: deben buscar los mejores argumentos que su invención les sugiera; deben reconocer la existencia en algún sitio de una norma verdadera y decisiva, a saber, una cuestión de hecho y de existencia real, y deben tener asimismo indulgencia con los que difieren de ellos en la invocación de tal norma (SNG 44, 242).

Así, parecería que Hume termina considerando que las diferencias en cuestiones de gusto solo pueden enfrentarse de la misma

53 Dickie objeta que de esta forma solo se podría convencer a alguien «potencialmente sensible», no al antagonista insensible que, según él, Hume consideraría cuando se refiere al «mal crítico» (1996, p. 133). A mi modo de ver, el problema es que Dickie ha identificado al mal crítico o interlocutor renuente con alguien insensible. Pero, por lo que comenta Hume, aquellos agrupados bajo el apelativo «mal crítico» harían parte de un género más amplio que comprende personas ignorantes, con poca práctica, prejuiciosas, etc., dentro del cual, las personas insensibles, constituirían un caso extremo, incorregible. Además, con este último tipo de personas no cabría siquiera discutir y, evidentemente, el antagonista que a Hume le ocupa es aquél con quien pueda ser posible la discusión.

forma en que se lo hace en otras materias que suscitan dudas y son objeto de discusión: buscando los mejores argumentos que la invención pueda sugerir, reconociendo la existencia de una cuestión de hecho, esto es, algo que las distintas partes podrían aceptar como válido y que podría servir como criterio para tomar una decisión sobre las opiniones enfrentadas, pero, además, mostrando indulgencia si el interlocutor, pese a todo, se muestra reacio a aceptar el juicio que le es adverso, lo que confirma que el ámbito del gusto se mueve en el terreno de la discusión y no en el de lo probable o demostrable. Pues, como lo destaca Lisímaco Parra (2007, p. 182), en estos casos la actitud correcta no es la indulgencia sino la intransigencia: el profesor de matemática no es indulgente con el alumno que se rehúsa a aceptar que la suma de los ángulos de un triangulo es 180º, ni el profesor de física con aquel que se niega a reconocer las medidas que se obtienen de un sistema métrico determinado. Por el contrario, en el caso del crítico de arte, aunque esté convencido de que su juicio es más aceptable que el del inexperto, no le queda más que invitar al oponente a considerar mejor el asunto, ofreciéndole diversos puntos de vista desde los cuales enfocarlo, y guardar indulgencia cuando, después de todo, este parece impermeable a sus tácticas discursivas.

3.5 La retórica de Hume

Como lo ha destacado Marshall (1995, p. 326), resulta significativo que a lo largo de *Of the Standard of Taste*, Hume insista en tomar como punto de partida lo que «es natural para nosotros» (véase SNG, 27; 229), lo que es «evidente» (véase SNG, 29; 231), lo que «es bien sabido» (véase SNG, 41; 240), lo que se reconoce (véase 35; 236), lo que «es obvio» (véase SNG, 25; 228), sobre todo cuando, en otros contextos, había mostrado sus reservas con respecto a este tipo de consideraciones. Según se afirmaba al final del primer libro del *Tratado sobre el entendimiento humano*, cuando examinamos detalladamente un objeto, tendemos a sentir cierta seguridad sobre lo que afirmamos de este. En tales ocasiones «no solo estamos dispuestos a olvidar nuestro escepticismo, sino incluso también nuestra modestia, y utilizamos términos como es *evidente*, *es cierto*, *es in-*

negable, que quizá por deferencia al público debían evitarse». Esto, reconoce Hume, le pudo ocurrir a él mismo, pero aclara que «tales expresiones me fueron sugeridas por la consideración misma del objeto, de modo que no implican ni espíritu dogmático ni una idea presuntuosa de mi propio juicio, sentimientos que estoy seguro no pueden llegar a tomar cuerpo, y en un escéptico menos aún que en ningún otro» (*Treatise*, 427; 274).

No obstante, cuando se examina el contexto en el que se producen expresiones de ese tipo en *Sobre la norma del gusto*, no es claro que ellas sean simplemente eufemismos que ponen de manifiesto la seguridad que ha alcanzado el autor al analizar detenidamente su objeto de estudio, en este caso el gusto, sino que aluden a premisas que un Hume menos escéptico asume como aceptables por cualquiera, esto es, como cuestiones de hecho que sirven de punto de partida para tratar la cuestión. Así, parecería que Hume aplica con sus lectores la misma estrategia retórica que aconseja, llegando al final de su texto, para dirimir los posibles enfrentamientos estéticos: buscar una cuestión de hecho, algo que todas las partes pudieran aceptar (véase 44; 242), para, según parece hacerse explícito ahora, poner de manifiesto lo que tales convicciones suponen. En esa medida, su estrategia habría consistido en mostrar que, si creemos que hay clásicos, esto es, obras que siguen resultando valiosas a través del tiempo y, si creemos que hay ciertos rasgos que resultan valiosos en un crítico de arte, entonces también creemos en la superioridad de ciertos juicios de gusto sobre otros y, con esto, en cierta norma del gusto, aunque no podamos determinarla, aunque esta sea solo un ideal al que apelamos cuando hacemos ciertas distinciones. De esta forma, el autor ciertamente va más allá del escepticismo que había recomendado en las palabras citadas del *Tratado*, aunque no necesariamente se adentra en el terreno del dogmatismo, como lo considera Marshall[54]. Más bien, re-

54 En efecto, este autor considera que Hume confía toda la fuerza persuasiva de su argumentación a un consenso supuesto que espera encontrar en el lector, presentándole en una segunda persona plural, en un nosotros, lo que sería natural, común, reconocido, evidente. Así, buscaría persuadir sobre la evidencia y obviedad de las premisas que presenta: «como todo buen crítico

conoce que el terreno del gusto es el del discurso persuasivo, y que en este ámbito no cabe sino partir de aquello que un posible interlocutor estuviera dispuesto a aceptar, para mostrarle otros puntos de vista, o para confirmar los que ya asume, desarrollando aquello que sus propias convicciones suponen.

4. El problema del gusto: entre el supuesto de una naturaleza humana universal y el espacio discursivo de la retórica

A través del recorrido anterior se han examinado dos estrategias de respuesta divergentes para enfrentar el problema del gusto y para concebir, consiguientemente, la comunicabilidad o validez intersubjetiva de aquellas cuestiones que enfatizan la pluralidad humana.

Pese a las diferencias evidentes entre Hutcheson y Burke, en las páginas anteriores se puso en evidencia que sus enfoques no difieren mayormente el uno del otro. En efecto, en ambos casos se piensa que, más allá de las diferencias individuales, notables de persona a persona y de cultura a cultura, es posible un consenso interhumano en tales asuntos. Concretamente, este consenso se piensa en términos de una «unanimidad en el modo de sentir» que

—concluye Marshall— debe convencer a sus lectores de que habla por ellos» (1995, p. 336). Este sería, justamente, el poder del crítico: convencer a su audiencia de que su voz representa el gusto, el consenso general, la voz pública (Marshall, 1995, p. 336). De esta forma, según el comentarista, se evidenciaría que su poder de persuasión es un poder autoritario, pues acallaría la voz de otros, los sentimientos de otros, alegando la mera voz fantasmal de la opinión pública (Marshall, 1995, p. 337). Pero entonces, el texto de Hume, según Marshall, caería en una posición inconsistente: pues a la vez que presenta un crítico que acalla el lector, y el texto mismo parece proceder de la misma manera, es decir, como si no se precisara argumentar, por otra parte, presenta la idea de que resulta fructífero argumentar en cuestiones de gusto y que la discusión es su ámbito (1995, p. 338). A mi modo de ver, el problema de esta interpretación es que pierde de vista que tal vez Hume está pensando en una forma de argumentación persuasiva, que solo puede partir de elementos compartidos, reconocibles por las partes. En esa medida, me parece que Marshall opone radicalmente discurso argumentativo a discurso persuasivo, mostrando una visión negativa, bastante cuestionable de la retórica.

se asienta en ciertas facultades compartidas por todos los hombres; a la vez que el disenso, la pluralidad de opiniones, se explica por la intervención de factores adventicios, por prejuicios culturales que obstaculizarían el desarrollo de la disposición natural. De esta forma, ambas propuestas harían pensable un trasfondo común, aún en el caso en el que se imponen las diferencias más manifiestas, como sucede en una sociedad como la moderna.

Empero, como ya se sugirió, el riesgo de este enfoque es que supone la reducción de la pluralidad constitutiva de los asuntos humanos. Pues, dada la asunción inamovible según la cual, la intersubjetividad debe explicarse en términos de una uniformidad humana natural, se pierde de vista la posibilidad de que el consenso en materia de gustos sea algo por buscar en la urdimbre de interlocución y no algo meramente dado, que hay que actualizar. En efecto, en la medida en que el gusto se conciba como un sentido interno, que cada cual puede desarrollar en tanto hombre (Hutcheson), o como un ámbito reducible a leyes universales que podrían conformar una «lógica del gusto», y a las que cada cual podría apelar para obligar el acuerdo (Burke), la interacción dialógica entre los posibles puntos de vista no puede cumplir ningún papel determinante. En uno y otro caso, el acuerdo es algo que se exige por elementos que se suponen compartidos o por leyes determinadas que todos deberían reconocer, no algo que se espera alcanzar comunicativamente.

Por su parte, en la propuesta de Hume, el problema en cuestión se hace mucho más enfático y se asume en todo lo que implica. Es por esto que, desde esta perspectiva, la pluralidad de opiniones en materia de gusto no puede desconocerse, sino que se asume como punto de partida para pensar en una posible comunicabilidad de las mismas. Este reconocimiento acompaña toda la argumentación de Hume y es lo que permite que la pretensión inicial de fundamentar una comunidad del sentir, a través de reglas determinadas, sea desplazada por la idea de que el acuerdo solo puede alcanzarse por la vía de todo lo opinable, esto es, en el terreno de la discusión, a través de diversas estrategias discursivas que tienen por objeto la persuasión.

Así, Hume muestra que, en el ámbito estético, algunas veces las partes podrán coincidir sobre aquello que aprecian, podrán sentirse igualmente emocionadas o admiradas ante una obra; en ciertas ocasiones, puede que las condiciones estén dadas para que la una pueda dejarse persuadir por la otra; y en otros casos, puede que una acepte el punto de vista de la otra sin que llegue a compartir su valoración positiva, sus sentimientos de admiración o emoción intensa. Esto significa que el consenso en el ámbito estético no puede darse siempre como una confluencia en el modo de sentir, y que esta eventual confluencia tampoco puede darse inmediatamente. Una cosa es convencer a alguien sobre la «razonabilidad» de su opinión y otra hacer que aquel comparta sus sentimientos sobre una obra: puedo persuadirme de que la posición de un crítico que muestra la complejidad de la música atonal es más convincente que la del inexperto y aún así puede que no me convenza del valor estético de la música atonal, y que esta no me resulte estéticamente apreciable. Para ello, tal vez, se precise de cierto acostumbramiento, de cierta formación y, quizás también, de cierto carácter. Esto sugiere que la relación que se da entre convicciones, formación y sentimiento en el caso del juicio estético no se da inmediatamente, y esto hace que el posible consenso en este ámbito sea siempre algo complejo —que depende de diversos factores—, así como una posibilidad, nunca plenamente alcanzable.

De todas formas, y aunque a través de este enfoque se sugiere una forma de vinculación entre los individuos que no solo supone sino que reconoce y da cuenta de su diversidad, por esta vía se evidencia una limitación al consenso alcanzable en el ámbito estético y, en general, en las cuestiones que no pueden resolverse demostrativamente. Tal y como Hume lo ha subrayado, hay que suponer que las partes en sus divergencias pueden aceptar algunas premisas en común o, de lo contrario, sería imposible toda forma de acuerdo y de discusión. Con esto se pondría de manifiesto que entre horizontes inconmensurables, cuando no se pueden suponer convicciones o creencias en común, no parecería alcanzable algún tipo de consenso. Pero de ser esto así, cabría preguntar: ¿hasta qué punto este enfoque posibilitaría una discusión estética entre sujetos irre-

duciblemente diversos? O en términos del primer capítulo, ¿en qué medida esta alternativa resultaría adecuada para resolver el problema de la vinculación en la modernidad?

La decisión sobre esto depende de la forma en que se asuma el problema en cuestión. Si se admite que en asuntos como los estéticos, en los que no caben los criterios propios de la demostración, no cabe exigir una unanimidad plena, habría que aceptar que en tales casos el consenso es una aspiración que se debe intentar promover valiéndose de diferentes recursos: mostrando una actitud flexible y abierta frente al otro; rastreando, como lo ha insistido Hume, alguna cuestión de hecho, alguna premisa básica, alguna creencia o convicción que aquel pueda compartir; pensando en el acuerdo como una posibilidad que se actualiza y se renueva discursivamente y no como algo que se impone, desde un modelo de lo que significa «humanidad». Ciertamente, esta opción supone que individuos culturalmente disímiles puedan tener en común ciertas, aunque sean pocas, miradas sobre el mundo, puedan llegar a abrirse el uno al otro en sus puntos de vista, puedan llegar a compartir ciertas prácticas discursivas, y puedan llegar a estar de acuerdo en ciertas premisas. Si bien es cierto que todo esto puede parecer demasiado en algunos casos, en muchos otros, son condiciones que pueden darse, o al menos, que pueden intentar promoverse para dejar abierta la posibilidad de consenso, para hacer posible que discutir no resulte vano.

A la luz de estas consideraciones podría decirse que *Of the Standard of Taste* no ofrece una respuesta contundente al problema del gusto, si en esa respuesta se esperaba encontrar una fundamentación universal para el consenso estético. Pues, en el texto, tal consenso se sugiere solo como posibilidad, como un momento siempre provisional y frágil, como algo nunca plenamente alcanzable. Por eso mismo, en tanto posibilidad, se plantea como una aspiración, no como algo dado que haya que legitimar. Pero, precisamente, el punto clave, aquello que el ensayo pretendía, en último término, no era justificar *per se* tal presunto consenso, sino mostrar que en cuestiones de gusto resulta posible discutir, a través de ciertas prácticas y actitudes, así como de diversas estrategias discursivas,

que exhiben y explotan mínimos puntos de confluencia. En eso el ensayo de Hume ha sido exitoso, en mostrar que las confrontaciones estéticas siempre dan lugar a controversia y solo pueden enfrentarse por el mismo camino de «todas las materias que son objeto de discusión».

Así, esta propuesta permite desbrozar el terreno en el que podría moverse una concepción discursiva del gusto, desde la cual el consenso no se asume como algo exigible a partir de disposiciones subjetivas, ni tampoco como una realidad que puede hallarse empíricamente en un trasfondo comunitario, sino como una expectativa, como una aspiración, que hace posible y le otorga sentido al discutir. Se trata, a mi modo de ver, de un camino bastante viable para comprender el asunto en la dirección correcta.

III. El problema del gusto en el periodo precrítico: entre la apertura a los otros y la idea de una subjetividad universal

El juicio de gusto tiene que ver propiamente con la validez general y con la complacencia en un objeto debida a esta validez general. Debido a esto también es posible discutir acerca del gusto (Ak., XV, 370; 1776-1778).

ES BIEN SABIDO QUE antes de la composición de la *Crítica de la facultad de juzgar*, particularmente en algunos textos precríticos, Kant se ocupó del fenómeno del gusto de la mano con algunas de las temáticas que habían interesado a los autores británicos considerados en el capítulo anterior, tales como el carácter placentero de lo bello, su especificidad con respecto a otro tipo de sentimientos, su pretensión de validez intersubjetiva y su relevancia para pensar en formas posibles de sociabilidad. Pues bien, estos textos precríticos pueden servir para darse una idea de la evolución del pensamiento kantiano en torno al gusto, que podría revelar que el interés del autor por esta cuestión no es algo repentino, que obedezca meramente a preocupaciones sistemáticas, sino que está enraizado en problemas más fundamentales de su filosofía[1]. Precisamente, y

1 Este esfuerzo de estudiar el pensamiento estético kantiano en algunos de sus momentos genéticos, en la dinámica de su formación, se encuentra en un texto relativamente reciente de Daniel Dumouchel (1999). Se trata de un análisis bastante juicioso que se tendrá la oportunidad de confrontar, en el que se retoman críticamente algunas investigaciones previas que también se ocupaban del texto kantiano desde un punto de vista genealógico, como la ya clásica de Giorgio Tonelli (1954, pp. 423-448)

lo que resulta más importante para los objetivos de esta investigación, es que a través de tales textos no solo se muestra claramente que el concepto de gusto adquiría para Kant una relevancia pública innegable, sino que su interés por este asunto y la importancia que le concedía estaban íntimamente emparentados con su preocupación fundamental por la comunicabilidad. Como en el caso de los autores británicos antes considerados, se trataba de pensar el fenómeno del gusto como caso ejemplar de una vinculación interhumana que se daba precisamente en el nivel de lo más individual, es decir, en la esfera del sentimiento.

La tesis que se intentará perfilar a través de este capítulo será que esta preocupación de fondo no se abandona a lo largo de las trasformaciones que va sufriendo la concepción kantiana del gusto, sino que es asumida y desarrollada desde puntos de vista distintos a medida que se van dando estas trasformaciones. Por esto, antes de ocuparnos del planteamiento crítico del gusto y de la noción de comunicabilidad que supone, cabe detenerse en algunos textos anteriores al giro crítico en los que Kant reflexiona por primera vez sobre el asunto. Entre ellos se encuentran algunas *Reflexiones sobre Antropología* (*Vorlesungen zur Anthropologie*, 1769-1780)[2] y algunas

---

y la más reciente de John Zammito (1992). Este último, sin embargo, se ocupa solo del periodo comprendido entre 1787 y 1790, y se centra más en la cuestión sistemática de rastrear los diversos hilos que le permitieron a Kant compaginar el problema del gusto con el asunto del juicio teleológico, de modo que se centra en un momento y en un tema que no le concierne a este capítulo. Por último, no sobra aclarar que aquí no se podrá abordar la génesis de la concepción kantiana del gusto en sus diversos momentos, pues ello superaría los límites de este trabajo, sino solo algunos puntos de la evolución que resultan fundamentales para la comprensión de los problemas que hacen parte de este estudio. En vista de esto, se ha decidido dejar de lado el examen de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, pues en ellas Kant no se plantea aún el problema de la «comunicabilidad del gusto», sino que se dedica a reflexionar sobre lo bello y lo sublime desde un punto vista antropológico.

2 En general se aludirá a estos textos como *Reflexiones* (Ak., XV, pp. 55-654) y se citan como R. La traducción de este texto es propia. Como se verá la mayoría de las reflexiones que se comentarán se ubican entre 1769 y 1777, en esa medida están comprendidas dentro del periodo precrítico que, como se

Reflexiones sobre lógica, especialmente el texto que se conoce como *Logik Philippi* (1772)[3].

La respuesta al problema que predomina en tales reflexiones estará influenciada por la *Dissertatio* de 1770 que, como se sabe, resulta definitiva en la evolución de la filosofía kantiana, dado que trae consigo el reconocimiento de una sensibilidad *a priori* que es condición de posibilidad de la experiencia, con lo cual se inicia ya, de cierta manera, el camino que culminará con el idealismo trascendental. Ahora bien, a la luz de la *Dissertatio*, la pretensión de validez intersubjetiva de los juicios de gusto, que en este momento Kant limita claramente a los juicios sobre lo bello, se intentará justificar apelando a una conformidad del objeto bello con respecto a las leyes universales de la sensibilidad. No obstante, antes que afirmar decididamente esta explicación, el autor insistirá en complementarla a través de otras consideraciones que den cuenta de dos aspectos omitidos por ella, y que —de otro modo no se explica su insistencia en ambos— considera indisolubles del fenómeno del gusto. Por una parte, se encuentra el placer, como momento fundamental en la experiencia de lo bello; por otra, la idea de que el gusto es una capacidad sociable, que implica cierta apertura al punto de vista de los otros y que, consiguientemente, solo puede darse y desplegarse en sociedad. Estas ideas, sin embargo, lejos de complementar la explicación en cuestión traen consigo nuevas dificultades que dejan abierto el asunto como un problema aún por resolver.

Así, en estas reflexiones precríticas, antes que una única respuesta acabada, pueden encontrarse distintas alternativas entre las que Kant se mueve de forma oscilante en su intento de reconocer la comunicabilidad del juicio de gusto en su peculiaridad. Por un lado, teniendo en cuenta que se trata de un juicio estético en el que la pluralidad de puntos de vista no se puede desconocer y que supone, consiguientemente, la presencia de otros con los cuales

sabe, suele ubicarse entre 1747-1777.

3 En lo sucesivo este texto se citará como LP (Ak., XXIV). La traducción de este texto también es propia.

cotejar, compartir, y comunicar el propio placer. Y, por el otro, reconociendo que se trata de un juicio que eleva una pretensión de validez intersubjetiva, esto es, una pretensión al acuerdo de los otros, que no puede reducirse a un mero consenso fáctico. Como lo veremos a continuación, se trata de oscilaciones que pueden poner de manifiesto la complejidad del problema que está por resolver.

1. El carácter sociable del juicio de gusto y el problema de su validez intersubjetiva

Un primer aspecto que sale a relucir al comparar el primer texto en el que Kant se refiere a la noción de «gusto», es decir, las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* (1764), con las reflexiones posteriores en las que se pronuncia sobre el asunto —especialmente las *Reflexiones sobre Antropología* que giran alrededor de 1770 y 1780—, es el cambio de énfasis sobre algunos elementos, así como en la forma en que estos se abordan. Si en el primer texto el gusto se examinaba exclusivamente desde un punto de vista antropológico, como una disposición constitutiva de un ideal humano, en las *Reflexiones* la atención se centra en el juicio de gusto —en aquello que afirmamos y en aquello que suponemos cuando decimos que algo es bello—, así como en su diferenciación con respecto a otros juicios estéticos.

Mientras que en las *Observaciones* el autor se pronunciaba como observador y como tal se limitaba a describir ciertas disposiciones humanas sin preocuparse por justificar sus rasgos, ahora insiste en definir más claramente esos rasgos y en indagar por sus condiciones de posibilidad. Pues bien, este cambio de proceder está relacionado con un giro fundamental que empieza a darse en la filosofía kantiana. Como lo señalan varios autores, entre ellos Dumouchel (véase 1999, p. 135), alrededor de 1769 es ya claro que Kant deja de basarse en una concepción empírico-antropológica de la subjetividad, para elaborar una teoría que empieza a aproximarse al planteamiento trascendental. El autor ya no se contentará entonces con atender a los fenómenos como un mero observador, sino que se dedicará a investigar sus condiciones de posibilidad.

En las *Observaciones*, en efecto, el autor suponía que ciertos fenómenos de lo estético podían tener relevancia para una «moral socializada», dado que se caracterizaban por cierta generalidad así como por cierta espontaneidad. Pero en las reflexiones ulteriores esto que en el primer texto aparecía como algo dado, que podía observarse con claridad, es decir, la generalidad de un sentimiento —que algo tan individual como el sentimiento, especialmente el sentimiento de placer, pueda pretender generalidad—, se concibe como algo que requiere de justificación. Más aún, ahora parecería que si el gusto puede pretender legítimamente valer para otros, entonces tiene que descansar en algo más que el mero sentimiento de placer. Es por esto que en las *Reflexiones*, el gusto ya no se presenta meramente como una capacidad para sentir de cierta manera, para tener cierto sentimiento fino, no egocéntrico, sino como una capacidad para *enjuiciar* que, en tanto tal, y aunque esté relacionada con el sentimiento, supone cierta mediación:

> Cuando digo que [algo] es bello no aclaro solo mi complacencia sino que a otros también les debe gustar [...]. En cuestiones de gusto se debe distinguir el atractivo [*Reiz*] de la belleza [*Schönheit*] [...]. Es difícil separar este atractivo de la belleza [...], pero se pueden dejar de lado todas nuestras necesidades particulares y relaciones privadas, por las cuales nos distinguimos de los otros y entonces queda el frío [indiferente] *juicio* de gusto [...] (R. 640, Ak., XV, 280-283).

Aunque ya en las *Observaciones* el gusto se distinguía de lo agradable y de lo útil, insistiendo en el egocentrismo de estos últimos y en la no parcialidad y espontaneidad del primero, esta diferencia se interpreta ahora en términos de manifestaciones estéticas que solo pueden valer privadamente, frente a otras que pueden valer para otros, que tienen validez pública. Así, el juicio de gusto, a diferencia de otros juicios estéticos, expresaría una complacencia que podría valer públicamente, que podría ser sentida por otros, mientras que el atractivo aludiría a una complacencia meramente privada.

Esta diferenciación también trae consigo una delimitación: mientras en las *Observaciones* el gusto se relacionaba con la capacidad para sentir lo bello y lo sublime en diversos ámbitos de la realidad, en las *Reflexiones* el gusto se limita visiblemente al fenómeno de lo bello. Este, sin embargo, no se separa de la esfera del sentimiento para plantearse como una cualidad de los objetos reconocible intelectualmente, sino que se relaciona con una complacencia que supone cierta mediación y que, en tanto tal, puede ser atribuida a otros. Concretamente, de acuerdo con las palabras citadas, al enjuiciar un objeto puede pretenderse que el placer que se siente valga para otros, en tanto que se deje de lado el atractivo, la satisfacción que el objeto podría despertar al conformarse con las «necesidades particulares» y las «relaciones privadas» del individuo, para atender a aquello que puede suponerse en otros. La idea es que solo a través de esta capacidad de abstracción puede emitirse un juicio frío, indiferente, imparcial, pues solo de esta forma pueden dejarse de lado esos elementos privados que lo particularizan y lo hacen distinguir de los demás[4].

Sin embargo, la separación entre belleza y atractivo no resultaría obvia, pues tanto lo uno como lo otro se relacionan con el sentimiento y se manifiestan como momentos de placer. Dado esto, no parecería evidente que, en este nivel, se pueda distinguir fácilmente aquello que nos distingue de aquello que nos identifica con los demás. En esa medida, podría decirse que al subrayar el carácter estético de lo bello y, no obstante, poner en cuestión que el sentimiento —en especial un sentimiento tan individual como el placer— pueda pretender generalidad, lo que se pone de manifiesto es la dificultad de justificar la pretensión de validez intersubjetiva del juicio sobre lo bello. Particularmente, como saldrá a

4 Como puede verse entonces, en esta reflexión se alude al esfuerzo individual que debería hacer quien juzga algo como bello, para atender a la sociabilidad, a lo que puede resultar aceptable para otros. Pero, como se irá haciendo más evidente en estas reflexiones, y como resultará ya claro tras el giro crítico, Kant intentará asegurar esta posible concordancia entre los juicios de gusto de los individuos apelando a estructuras subjetivas universales, indispensables para el conocimiento.

relucir a continuación, el mayor problema estará en encontrar una explicación que pueda dar cuenta de tal pretensión, sin sacrificar la dimensión estético-individual y la sociabilidad que parecería caracterizar al juicio mencionado.

1.1 El enjuiciamiento estético[5]: entre la universalidad, el placer y la sociabilidad

Como ya se advirtió, la respuesta que Kant propone alrededor de 1769-1775 para resolver el problema de la validez intersubjetiva de los juicios de gusto se funda, principalmente, en la idea de la validez universal de las formas de la sensibilidad, es decir, en último término, como lo destaca Dumouchel, por referencia a una «subjetividad universal» (1999, p. 152) que se concibe como condición de posibilidad del conocimiento sensible y, concretamente, de un mundo sensible de objetos coordinados en espacio y tiempo. Se trata de una consideración que emerge en la *Dissertatio* (1770), un texto decisivo que empieza a marcar el camino que culminará con el planteamiento de la perspectiva trascendental[6]. El concepto de

---

5 No sobra repetir, para evitar cualquier confusión, sobre todo teniendo en cuenta lo que se planteará en este apartado, que el término «estético» se usa en un sentido amplio para indicar la relación de un juicio, una manifestación con el sentimiento de placer y, en un sentido estrecho, para referir al ámbito que tiene que ver con el gusto, con lo bello; de ningún modo se usa en el sentido que adquirirá cuando se hable de «estética trascendental». Esto conviene recordarlo en este punto porque, como se verá a continuación, en esta época Kant intenta justificar la validez intersubjetiva de los juicios de gusto apelando a una teoría que ya anuncia, de cierta manera, la «estética trascendental». Para referir a esta teoría inicial se hablará entonces en términos de «sensibilidad *a priori*» y de «formas de la sensibilidad».

6 En la *Dissertatio* Kant no solo reconoce explícitamente un conocimiento sensible o intuitivo [*cognitionis intuitivae*] junto al conocimiento intelectual o racional [*cognitio intellectualis s. rationalis*] y, en ambos, dos fuentes distintas igualmente imprescindibles del conocimiento humano (véase §1, II, 387), sino que, y es lo que resulta más significativo de este texto, concibe a la sensibilidad como una disposición representativa para ser afectada *de determinada* manera por la presencia efectiva de objetos (véase § 3, II, 392). Es decir, reconoce en la sensibilidad una disposición subjetiva que está regida por ciertos principios, por «una ley *insita* en la mente [*menti*

gusto que, en principio, se deriva de tal concepción, puede empezar a mostrarse teniendo en cuenta las siguientes consideraciones:

> El gusto es la capacidad de escoger aquello que, en consonancia con otros, place sensiblemente. Puesto que la consonancia no es tan necesaria en la sensación [*Empfindung*] como en la apariencia [*Erscheinung*][7], el gusto tiene que ver más

insita]» (§4, II, 392), junto a la disposición receptiva, sensitiva, para recibir representaciones. Es por eso que en una misma representación sensible Kant distingue entre «materia de la sensación» como presencia efectiva de las cosas, y la «forma» o, en palabras del autor, «la configuración [*species*] de los sensibles, que se revela en la medida en que los diversos objetos que afectan a los sentidos son coordinados por una ley natural del alma» (§4, II, 392). Concretamente, espacio y tiempo serían las estructuras formales que enmarcan las representaciones, las estructuras que están presupuestas por toda percepción, como «la condición subjetiva que es necesaria, en virtud del carácter de la mente humana, para la coordinación de todas las cosas de acuerdo con una ley fija» o «intuición pura» (§15, II, 398-400). En esa medida, podría decirse que esta dimensión formal, mental, subjetiva, tiene un valor objetivo en tanto que se concibe como condición de posibilidad de un mundo sensible de objetos coordinados en espacio y tiempo. Pero, a la vez, con esto se sugiere ya que todo conocimiento sensible es un conocimiento de las «cosas tal y como ellas aparecen» al sujeto cognoscente y no un conocimiento de las «cosas tal y como ellas son» (§4, II, 392); es decir, que la mente humana juega un papel constitutivo en el conocimiento sensible, lo que anuncia ya, de cierta manera, la perspectiva trascendental. Sin embargo, evidentemente, se trata solo de un comienzo que está aún distante de la formulación final, sobretodo, dada la separación tajante que se afirma en la *Dissertatio* entre intelecto y sensibilidad, que tendrá que ser superada más adelante con la resolución del problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Para un análisis de los elementos que distancian este texto del idealismo trascendental véase *Kant and the Claims of Knowledge* (véase Guyer, 1987, pp. 11-24).

7 En estas reflexiones, que muestran una notable influencia de la *Dissertatio*, opto por traducir «*Erscheinung*» como «apariencia» y no como «fenómeno», teniendo en cuenta la distinción entre ambos términos que Kant propone en este texto (véase §5, II, 394). De acuerdo con tal distinción, el «fenómeno» (*phaenomenon*) es aquella apariencia (*apparientia*) a la que ya se ha aplicado la reflexión del entendimiento lógico, cuyo objeto es la formación de conceptos empíricos y la subordinación de los mismos con vistas al conocimiento empírico. La «apariencia», en contraste, se refiere al objeto inmediato de la intuición sensible y no reposa sino en aquello

> con la apariencia que con la sensación. Cuando culpamos a alguien de carencia de gusto no decimos que a él no le guste [algo] sino que a otros no les gusta [...] (R. 647, Ak., XV, 284)[8].

La distinción entre apariencia (*Erscheinung*) y sensación (*Empfindung*) se aplica para diferenciar entre forma y materia de la sensación, y para marcar el contraste entre lo «bello» y lo «agradable». Cuando se dice que algo es bello lo que se enjuiciaría sería la apariencia del objeto, su conformidad con las leyes formales del tiempo y del espacio como condiciones universalmente válidas de la posibilidad de los objetos, según las leyes de la sensibilidad: «lo que se conforma a las reglas de coordinación en espacio y tiempo place necesariamente a todos y es bello» (R. 672, Ak., XV, 298). El gusto sería, entonces, la capacidad para reconocer inmediatamente las leyes formales de la sensibilidad, aquello que hay de universal en la apariencia (*Erscheinung*) o, en otras palabras, la concordancia de la apariencia con las leyes de la sensibilidad[9]; mientras que lo agradable se daría al constatar cómo una sensación afecta placenteramente el estado de ánimo del sujeto; lo uno agradaría (*vergnügt*) en la sensación, lo otro simplemente placería (*gefällt*) en su evaluación.

Tanto lo bello como lo agradable se basarían en la concordancia de una representación con el sujeto, pero lo primero descansaría en condiciones de validez universal[10], mientras que lo

---

que hay de formal en la intuición, antes de toda reflexión lógica (véase Longuenesse, 1988, p. 25; Dumouchel, 1999, p. 148). Dado que la belleza se percibe como conformidad de lo dado inmediatamente a la intuición con las leyes de coordinación de esta, el enjuiciamiento estético tendría que ver con las condiciones universales de la apariencia, con aquello que hay de formal en la intuición, no con el fenómeno.

8 Según las dataciones de Adickes, esta reflexión habría sido compuesta alrededor de 1769-1770.

9 Esta misma explicación se ofrece en la *Logik Philippi* (1772): «Lo que a uno place en la apariencia, place a todos. Pues aquí no concierne la sensación; en las apariencias las cosas no son consideradas según la materia de la sensibilidad o sensación sino solo según la forma [...]» (LP, 348).

10 «Lo que se conforma a las leyes privadas subjetivas, place en la sensación

segundo se basaría en condiciones de validez privada. Más aún, de acuerdo con un texto contemporáneo en el que se presenta una explicación similar, la *Logik Philippi* (1772), el objeto al ser evaluado como bello no se juzgaría por el efecto placentero que produce en el sujeto, por la modificación de un estado subjetivo, lo que sucedería al juzgar que algo es agradable, sino al reconocer su conformidad con respecto a las leyes de la sensibilidad. Pero si con esta explicación se gana la separación tajante entre lo bello y lo agradable, y puede conseguirse una fundamentación de la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto al apelar a estructuras subjetivas universales, parecería que el precio que habría que pagar consistiría en sacrificar el carácter estético del mismo:

> Los objetos, en la apariencia, no son considerados subjetivamente, teniendo en cuenta cómo afectan al sujeto en su sentimiento de placer o displacer; sino cómo son reconocidos como objetos de la sensibilidad. Así, si los objetos de la apariencia son reconocidos de tal forma que la impresión de los mismos sobre nuestra sensibilidad guarda una determinada relación recíproca, y constituye en conjunto un todo armónico; entonces, a ese todo armónico [...] lo llamamos bello (LP, 349, datada alrededor de 1772).

De acuerdo con estas palabras, cuando se declara que algo es bello no se lo haría al sentir cierta complacencia, al constatar una modificación subjetiva, sino al reconocer inmediatamente cierta armonía entre los principios formales de la sensibilidad y aquello que se presenta sensiblemente. Si bien tales principios son condición de posibilidad de todo objeto sensible y, por ende, toda representación se debe conformar a ellos, esto no significa que toda representación pueda ser considerada como bella. Pues, según Kant, solo aquellas que denominamos bellas nos harían constatar, reconocer, inmediatamente nuestra relación armónica con el mundo sensible. Solo las cosas bellas mostrarían, harían explícita, una relación que permanecería implícita cuando, a través de la reflexión conceptual,

---

(agradable). Lo que concuerda con leyes generales subjetivas, place en la apariencia: bello» (R. 715, Ak., XV, 317, 1771).

se determina una representación como objeto de conocimiento[11]. Sin embargo, aunque el autor no excluye que la constatación de esta armonía pueda resultar placentera, sí insiste en que el juicio de gusto no se basa en la constatación de este placer, sino en el reconocimiento sensible de esa relación armónica. En breve, y retomando palabras textuales de Kant: «se juzga lo bello no por el grado de complacencia sino de acuerdo con principios universales de la sensibilidad» (LP, 354). Pero dado esto, si el juicio de gusto no se basa en la constatación de una modificación subjetiva, en la forma en que el sujeto se siente frente a una representación, difícilmente puede ser considerado como un juicio estético.

Así que el planteamiento mencionado podría esclarecer la diferencia entre juicio de gusto y juicio sobre lo agradable, y podría poner de manifiesto formas de vinculación de los individuos en el plano de la sensibilidad, con lo cual se podría interpretar, de cierta manera, la comunicabilidad del gusto. Como lo ha destacado Guillermit: «animado desde hace tiempo por la convicción, que no lo abandonará nunca, del carácter social del gusto e intentando dar cuenta de una eventual universalidad de los juicios de gusto, Kant encuentra todo naturalmente en la identidad, con respecto a todos los sujetos que juzgan, de las formas *a priori* de la sensibilidad [...]» (1986, p. 24). Desde tal planteamiento también podría darse cuenta

11 Esta concepción de lo bello en términos de una representación que permite reconocer inmediatamente una relación armónica entre subjetividad y mundo se encuentra en otras reflexiones de la época. Por ejemplo, en la R. 712, en la que se señala que «lo que armoniza conmigo, como determinado por todo el mundo sensible, es bello» (Ak., XV, 316); y en la famosa 1820a de las *Reflexionen zur Logik*, en la que Kant afirma sugestivamente: «Las cosas bellas muestran que el hombre concuerda con el mundo y que aún su intuición de las cosas coincide con las leyes de su intuición» (Ak., XVI, 127). Esta es una cuestión que, como resulta patente por lo dicho, se introduce de la mano con la tentativa de fundar la validez intersubjetiva del gusto en las leyes de la sensibilidad. Sin embargo, se trata de un tema que aparece esporádicamente en estas reflexiones y que solo podrá tomar fuerza, posteriormente, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, cuando pueda relacionarse con una fundamentación de la validez intersubjetiva del gusto que no excluya, sin que de cuenta, en una explicación integral, del momento de placer (*infra* cap. V, 3.2).

de la especificidad de los juicios sobre lo bello con respecto a los juicios lógicos, pues el autor es claro en reiterar que en el primer caso, a diferencia del segundo, se reconoce sensiblemente y sin mediación conceptual la armonía que se encuentra entre una representación y las formas de la intuición[12]. Empero, esta alternativa de respuesta no podía resultar aceptable del todo si, como ha aparecido antes, el gusto se concibe como una capacidad que está relacionada con el sentimiento de placer[13]. De ahí que en otras reflexiones de la misma época Kant insista en otras consideraciones que podrían dar cuenta de ese momento placentero que sería constitutivo del enjuiciamiento estético. Su propósito, en todo caso, no es abandonar la explicación apenas comentada, sino complementarla:

> El gusto que se basa en la apariencia, se basa en las relaciones de espacio y tiempo, que son comprensibles para cualquiera, y en las reglas de reflexión[14] / Precisamente por eso [*Eben darum*], puesto que con respecto al gusto se trata de cómo algo también gusta a otros, solo puede tener lugar en sociedad, es decir, solo por ello tiene un atractivo [*Reiz*] (R. 648, Ak., XV, 284; 1769-1770).

12 «[La] belleza se capta inmediatamente a través de la sensibilidad, sin enjuiciar a través del entendimiento, que atiende a la conexión entre causa y efecto» (R. 678, Ak., XV, 300).

13 Más aún, como lo ha destacado Bäumler (véase 1923, pp. 276-277), esta explicación no podría resultar del todo satisfactoria, pues solo conseguiría desplazar el problema ya que no conseguiría explicar la validez intersubjetiva de los juicios de gusto, como juicios estéticos, sino la validez intersubjetiva de unos juicios que tienen por objeto el reconocimiento de lo bello y que, por ende, parecerían más cercanos a los juicios de conocimiento.

14 Resulta extraño, como lo destaca Dumouchel (véase 1999, p. 148), que Kant se refiera aquí a las reglas de reflexión [*Regeln der Reflexion*], pues estas se han relacionado en otros lugares textuales con las reglas de subordinación del entendimiento lógico, y el enjuiciamiento estético con las reglas de coordinación de la intuición. Cabría pensar, con Dumouchel, que aquí Kant estaría introduciendo un sentido de reflexión distinto, más próximo al que luego se conocerá como «reflexión estética», pero no encuentro mayores indicios textuales para sostener esto.

Lo que resulta más significativo, empero, es que al intentar dar cuenta del momento de placer, este se relacione con la sociabilidad del gusto, y que esta, a su vez, se plantee en términos de cierta apertura hacia los otros. De esta forma se conjugan dos elementos que habían quedado excluidos de la hipótesis formalista recién comentada, para sugerir que el placer estético se da, justamente, al constatar que otros comparten el enjuiciamiento de un objeto como bello. Dado esto, se infiere que la presencia de otros sería necesaria para sentir tal complacencia[15]. Pero, esta inferencia también pone de manifiesto un salto notable que resulta significativo para la presente interpretación. En las palabras citadas no solo se afirma que la convivencia social sea una condición indispensable del placer por lo bello, sino que además se subraya que la presencia de otros es necesaria para que el gusto, para que la capacidad de reconocer lo bello pueda tener lugar. Con esto, no se afirma meramente que el desarrollo del gusto —entendido específicamente como la capacidad de aprobar aquello que se acomoda a las leyes universales de la sensibilidad— requiera de la sociedad, sino que se señala que dada esta concepción de la validez intersubjetiva del gusto, este último solo puede tener lugar en sociedad. Sin embargo, no es evidente cómo lo uno pueda seguirse de lo otro.

En cambio, lo que este salto sí parece delatar es una ambivalencia patente que estará presente en otras reflexiones de la época:

15 Resulta curioso que Kant se refiera aquí al placer estético como un sentimiento que se da al constatar que el propio juicio puede valer para otros, en términos de algo que atrae (*reizen*) cuando en la cita anteriormente comentada «lo que atrae» se había definido como algo que solo puede valer privadamente. En efecto, si se tomara en serio esta identidad de términos habría que pensar que el placer que se da al constatar que otros pueden compartir el propio juicio de gusto solo puede valer privadamente, lo que resulta inconsecuente con otras afirmaciones kantianas que se considerarán después (véase este mismo capítulo, sobre todo 1.2). Así que, tratándose de reflexiones cercanas (ambas datadas alrededor de 1769-1770) más que una trasformación en el uso de los términos habría que pensar que en la R. 648 se hace un uso laxo del término «atractivo». Esta laxitud podría poner de manifiesto que el gusto se reconoce como un fenómeno complejo, cuyos aspectos no siempre resultan fácilmente diferenciables.

por una parte, el intento de fundar la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto en la sociabilidad del sentimiento de lo bello, en la apertura al punto de vista de los otros que este supondría; y por otra, la tentativa de fundar tal pretensión en estructuras subjetivas universales, como las leyes de la sensibilidad. Así, Kant parece oscilar entre dos nociones distintas de la comunicabilidad del gusto. Pues, en un caso, esta parecería entenderse en términos empíricos, como el consenso que se puede alcanzar a través de la consideración de los otros, en la comunicación misma; mientras que en el otro, el acuerdo estaría posibilitado por elementos cognitivos que serían comunes a todos los sujetos, es decir, en último término, por la idea de una subjetividad universal[16].

Ahora bien, esta ambivalencia puede interpretarse o bien como una mera confusión en la que el autor caería al transponer dos fundamentaciones inadecuadas de la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto, como lo considera Dumouchel (véase 1999, pp. 163 y 164); o bien como una tensión entre diversos aspectos que Kant reconocería en el fenómeno y que buscaría conciliar tentativamente, como lo considera Bäumler (véase 1923, pp. 284-289). A mi modo de ver, y aunque en la cita apenas comentada el autor parecería transponer sin más las dos posibilidades señaladas, la posición de Bäumler parece ser más adecuada. En efecto, como se verá a continuación, la ambivalencia mencionada se reitera explícitamente a lo largo de otras reflexiones de la época, cada vez que el autor intenta dar cuenta del fenómeno en su complejidad. Pues si insiste en fundamentar el juicio de gusto en las leyes de la sensibilidad puede dar cuenta de la pretensión de validez intersubjetiva del mismo, pero a riesgo de omitir un rasgo que no quiere negarle,

16 A mi modo de ver, en su interpretación del juicio de gusto en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Hannah Arendt tiende a confundir estas dos posibilidades, y no es casual, entonces, que para sustentar su punto de vista se apoye en textos precríticos, como los que aquí estamos considerando (véase 1992, pp. 65-68). Sin embargo, en contra de esta interpretación puede advertirse, como lo veremos en la segunda parte de la investigación, que esta ambivalencia desaparecerá de la Tercera Crítica, al imponerse la perspectiva trascendental (*infra*, cap. VI, apartado 4).

esto es, su carácter estético. Y si insiste en el modo de ser sociable, en la apertura al punto de vista de los otros que le atribuye, puede dar cuenta de su carácter placentero, pero a riesgo de identificar su comunicabilidad con un consenso empírico dado, que pondría en cuestión su pretensión de validez universal estricta.

De ahí que el autor oscile entre la idea de que la validez intersubjetiva de los juicios de gusto tiene que basarse en algo *a priori* (como lo serían, en este contexto, las leyes de la sensibilidad), es decir, en algo que pueda suponerse en todos los hombres independientemente del consenso fáctico; y entre la idea de que la comunicabilidad del gusto supone un cierto contexto, una comunidad social para la que resultaría significativo y en la que podría darse. Y de ahí también que en diversas reflexiones de la época el autor tienda a moverse entre ambas posibilidades, sin decidirse por ninguna de ellas:

> Si una persona no conoce las leyes de la sensibilidad, lo bello no puede complacerlo: puesto que los objetos de los sentidos deben ser juzgados de acuerdo con leyes de la sensibilidad; tal persona juzga, por consiguiente, de acuerdo con el atractivo [...]. Las personas egoístas no tienen gusto, puesto que solo atienden a lo que resulta atractivo para ellos; pero lo que es esencial en lo bello es que uno atienda a lo que complace en general (LP, 353-354, 1772).

A la luz de esta cita, al juzgar de acuerdo con las leyes de la sensibilidad que son comunes a todos los hombres, una persona juzgaría sin egoísmo puesto que no atendería meramente a lo que resulta atractivo para sí, sino a lo que place generalmente. Lo uno, sin embargo, no se sigue claramente de lo otro: una persona puede juzgar de acuerdo con las leyes de la sensibilidad, es decir, de acuerdo con lo que debería placer universalmente, sin consultar la opinión de otros, sin atender a lo que generalmente place. En breve: una cosa es decir que una persona resulta egoísta desde un punto de vista estético, porque no conoce ni atiende a las leyes de la sensibilidad que son comunes a todos, y otra, que lo es porque no está abierta al punto de vista de los otros (este es el egoísta estético que aparecerá muy posteriormente en la *Antropología*, véase §2). Aquí entonces,

la comunicabilidad del gusto aparece nuevamente en tensión entre dos posibilidades no evidentemente conciliables: entre la idea de que dependería de disposiciones cognitivas compartidas por todos los hombres, independientemente de su mutua interrelación, y la idea de que dependería de cierta actitud frente al punto de vista de los otros y de ciertas formas del trato interpersonal.

Esta misma oscilación puede ponerse de manifiesto a través de otras reflexiones de la época, en las que se insiste en que el placer por lo bello está íntimamente ligado a la conciencia de la validez universal del enjuiciamiento estético, a partir de lo cual se concluye, reiteradamente, que esta capacidad tiene que estar ligada a la sociabilidad.

1.1.1 El placer y la sociabilidad

> La contemplación de lo bello es un enjuiciamiento [*Beurteilung*], no un goce [*Genuss*]. Ciertamente esta apariencia da lugar a un placer [*Vergnügen*], pero ni mucho menos con relación al juicio sobre la complacencia por la belleza, sino que este [el placer] consiste meramente en el juicio acerca de la generalidad de la complacencia por el objeto. A partir de esto puede verse que si faltara la sociedad tal validez general sería inútil, y en ese caso todo el encanto por la belleza se perdería. Tampoco se originaría una inclinación por la belleza en *statu* [*naturali*] solitario (R. 686, Ak., XV, 306; 1769-1770).

En estas palabras sale a relucir la concepción del placer por lo bello, dominante en estas reflexiones. Se trata de la idea ya comentada, según la cual tal placer se daría al constatar que nuestra complacencia por un objeto bello puede ser compartida por los otros[17]. Concretamente, de acuerdo con la cita, el juicio de gusto no

17 Esto mismo se afirma en la más tardía R. 830, que hemos citado como epígrafe del capítulo, pero en este caso ya no se habla de *Vergnügen* para referirse a tal momento de placer, sino de «complacencia» (*Wohlgefallen*): «El juicio de gusto tiene que ver propiamente con la validez general y con la complacencia en un objeto debida a esta validez general. Debido a esto también es posible discutir acerca del gusto» (Ak., XV, 370; 1776-

expresaría tanto la complacencia que puede sentirse ante el objeto bello, sino que expresaría que tal complacencia puede valer para todos los demás[18]. Ahora bien, Kant sugiere que el juicio sobre la generalidad de esa complacencia es, a su vez, ocasión de placer porque esta generalidad resulta propicia desde el punto de vista de la sociedad. Con esto, sin embargo, no se estaría afirmando que el placer por lo bello sea útil para el fomento de la sociabilidad, en tanto medio adecuado a tal fin, pues no sería tanto un medio sino la constatación de que en el plano del sentimiento puede darse una interrelación y una comunicación entre los hombres. De ahí que se afirme que si faltara la sociedad no se daría tampoco este tipo de complacencia, ya que sin otros no habría problema social y sin este tampoco tendrían cabida ni merecerían consideración las expresiones de una posible sociabilidad. En este sentido reitera:

> Lo que complace en el gusto no es propiamente la facilitación de la propia intuición sino, especialmente, lo universalmente válido en la apariencia [...]. Dado esto, en soledad las proporciones de la sensibilidad no procuran ningún placer, pero sí en tanto que nos conciernen en la sociedad, puesto que por esto otros tienen algo que agradecernos (R. 653, Ak., XV, 289; 1769-1770).

De la mano con esto, en la reflexión 710 se afirma que para el hombre es adecuado que su gusto no se vuelva inclinación sino que «le conviene juzgar lo que a otros les gusta, y ser sociable en sociedad», con lo cual se sugiere que aquél que se queda en la mera complacencia por el objeto, sin enjuiciar si podría suponerla en otras personas, corre el riesgo de que su placer se vuelva inclinación.

1778). Como se ve, entonces, la terminología estética se va precisando con el tiempo, para dar cuenta de los diversos aspectos que constituirían la complejidad del fenómeno.

18 «El gusto tiene que ver con lo que es generalmente agradable, ya en la sensación, ya en la apariencia. En ambos casos, el deleite no es tan grande como la aprobación por la generalidad. El sentimiento versa sobre aquello que es estimado generalmente, sin relación con la sensación privada / Para un hombre es bueno que su gusto no se vuelva igual a una inclinación sino que le conviene juzgar [de acuerdo con] lo que a otros les gusta, y ser sociable en sociedad» (R. 710, Ak., XV, 314; 1771).

Además, con esto se enfatiza que el trato sociable supone ir más allá de ese placer inmediato, para enjuiciar hasta qué punto este podría ser compartido por los otros. Así, lo que estaría en cuestión sería, justamente, este enjuiciamiento. La pregunta, en efecto, sería: ¿a partir de qué se puede enjuiciar que un placer puede valer para otros, o más aún, para todos los demás? Otras reflexiones, como la 721, pueden ayudar a precisar esta pregunta:

> El gusto no consiste en la capacidad para complacernos con lo que disfrutamos, pues esto es el apetito, sino que consiste en la correspondencia de nuestro sentimiento con el de otros [...]. El gusto en la medida en que versa sobre lo que agrada a todos debe distinguirse del apetito [...], puesto que ocurre de acuerdo con un *principio* sociable. Las gentes sin gusto son insociables y tienen fuertes tendencias a la indiferencia con respecto a los hombres, cuando no las frena una dependencia con respecto a otros juicios, esto es, el ansia de honor (R. 721, Ak., XV, R. 721).

De acuerdo con estas palabras, a la base de tal enjuiciamiento se encontraría un «principio sociable» que permitiría tener en consideración el punto de vista de otros y elegir lo que se acomoda a este. Mientras que las personas sin gusto serían insociables pues tendrían «fuertes tendencias a la indiferencia con respecto a los hombres», a menos que las frene «la dependencia con respecto a los otros juicios, esto es, el ansia de honor»; es decir, a menos que, faltándoles la capacidad para dar —por cuenta propia— con lo que podría gustar también a otros, se adecuen heterónomamente al juicio de los demás con el fin de obtener una opinión favorable de estos. Pero, ¿cuál sería este principio sociable que estaría a la base de la capacidad de gusto?

Nuevamente la respuesta se plantea entre dos alternativas que, aunque aparentemente excluyentes, Kant intenta relacionar de manera problemática. En efecto, parecería que ese principio sociable se encuentra en aquello que es común a todos, que cabe suponer en todos como parte de su andamiaje cognitivo; pero, a la vez, en cierta actitud que permite considerar el punto de vista de otros, como miembros de una sociedad que hay que suponer cada

vez que se emite el juicio de gusto. Lo primero aparece toda vez que se insiste en que la validez intersubjetiva de los juicios de gusto se basa en leyes universales de la sensibilidad; lo segundo, cuando se sugiere que se requiere de la sociedad, de la comunidad humana, para que este placer, y la capacidad de gusto en general, puedan tener lugar.

Así, como se advertía antes, el Kant precrítico busca relacionar tentativamente dos formas de comprender la comunicabilidad del gusto no fácilmente conciliables, como si el mismo fenómeno, dada su complejidad, se mostrara como una capacidad que depende de elementos *a priori*, no convencionales y, a la vez, como una capacidad que solo puede darse a través de la convivencia social. Que esto último —la dependencia del gusto con respecto a la sociedad— sea un aspecto en el que el autor no deja de insistir, se hace evidente a partir de otras reflexiones de la época, en las que replantea, desde diversos puntos de vista, la problemática conexión entre placer y sociabilidad.

1.1.2 Entre una comunidad real y una comunidad ideal del gusto

> Todo nos emociona más si lo sentimos en sociedad. Por decirlo de algún modo, sentimos también por los demás. Un buen discurso nos gusta más en gran compañía que en soledad. La oración es más edificante y emocionante en la asamblea. Nos avergonzamos y tememos frente al que habla públicamente. Todas estas sensaciones regresan al orador, que se encuentra más avivado, pero también más escrupuloso, por los juicios de tantos. Son en realidad muchas luces, estas imágenes en el ánimo, que aumentan la claridad de uno a otro. Son reflejos. Una ocurrencia ingeniosa hace efecto sobre cualquiera más en sociedad que en soledad. Todo sabe y se recibe mejor en sociedad. La vida entera se amplía en la misma. Ella es imprescindible para los pensadores (R. 763, Ak., XV, 333; 1771-1773).

Partiendo de esta reflexión pueden encontrarse diversas posibilidades de interpretación para entender y precisar la relación

entre placer y sociabilidad, así como el sentido que se le atribuye a la comunicabilidad del gusto.

En principio, de acuerdo con las palabras citadas, la complacencia estética no se daría al constatar que el placer por un objeto podría valer intersubjetivamente, sino que se sentiría al captar que, efectivamente, otros comparten ese placer por el objeto, al experimentar junto con otras personas el placer que se siente. Sin embargo, la interrelación social que se sugiere en este caso puede entenderse de dos formas distintas: de un lado, puede tratarse de la relación placentera que se da entre un individuo y una masa de personas, un auditorio, un público concreto, cuando constata que tal congregación se siente tan atraída y emocionada frente a algo como él. En este caso no se daría propiamente una relación interpersonal sino una unanimidad en el sentir entre un grupo grande y diverso de gentes, que no estarían ligadas por lazos visibles de comunicación pero que, con todo y eso, podrían establecer cierta consonancia visible en el modo de sentir. De otro lado, podría tratarse de la relación placentera que un individuo puede establecer con una comunidad real de personas, por ejemplo, un pensador con algunos de sus pares o con un círculo de amigos, al sentir que sus ideas pueden ampliarse, transformarse o confirmarse en el diálogo real con otros.

Pero, aparte de estas dos formas posibles de interrelación social en las que se supone una comunidad o congregación real de personas, la cita sugiere otro nivel distinto, en el que se supone una comunidad ideal de aquellos que juzgan. Cuando el orador o el pensador piensan en su público, en la diversidad de puntos de vista que pueden conformarlo, estos son como esas «muchas luces», esas imágenes, reflejos, que pueden ampliar su ánimo, su consideración de las cosas o de la vida entera, según lo sugieren las palabras del propio autor[19]. En este caso, no se estaría considerando el juicio concreto de algunas personas, sino el juicio posible

19 Esta idea, según la cual la vida entera se amplía gracias a la buena sociedad y esta resulta imprescindible para los pensadores, podría conectarse con planteamientos kantianos posteriores, a los que nos referiremos más adelante (*infra* cap. VII, 3.1 y 3.2), como las máximas del sentido común

de otros, eventuales perspectivas que pueden aducirse sobre una misma cuestión para iluminar el juicio individual. Como el viajero imaginario que era el mismo Kant, que no necesitaba trasladarse a los lugares reales para familiarizarse con ellos y enriquecer sus perspectivas sobre el mundo a través de otras realidades.

No obstante, la diferencia entre estos dos niveles distintos —es decir, entre uno real y otro ideal— no se aclara siempre de manera tajante, y ello, evidentemente, contribuye a complicar y oscurecer aún más el tipo de validez intersubjetiva que le correspondería al enjuiciamiento estético.

1.2. Hacia la búsqueda de una respuesta integral

En otros textos de la misma época, la complejidad que Kant ha reconocido en el fenómeno del gusto se sugiere en sus diversos matices, y trata de resolverse en una concepción integral, en la que se intentan conciliar los disímiles aspectos que parecerían caracterizarlo. Se trata de pensar en la validez intersubjetiva de los juicios de gusto, sin dejar de lado su carácter estético-individual y sin desconocer su vinculación con la pluralidad de puntos de vista que pueden darse en un contexto social. En la *Logik Philippi* (1772) puede encontrarse una tentativa de este tipo, cuando se intentan desarrollar las siguientes tesis, como rasgos correlacionados del mismo fenómeno:

> I. En soledad el hombre es bastante indiferente frente a lo bello [...].
> II. La sociabilidad es la causa y la motivación del gusto [...].
> III. La gente joven tiene más sentimiento que gusto, y la gente vieja más gusto que sentimiento [...] (LP, 354-355).

Con respecto a la primera afirmación, que suena bastante cercana a otras mencionadas antes en este capítulo (véase R. 653, ver 1.1.1), Kant señala que en soledad el hombre solo considera su propio bienestar y, por ende, solo atiende a lo agradable, a lo que las cosas representan para satisfacer sus necesidades particulares,

---

lógico, especialmente con la segunda máxima y con la idea de un «uso público de la razón».

no a lo bello: «cuando estoy solo me gusta más la selva: pero en sociedad más el jardín. La forma bella parece ser meramente para la sociedad» (véase Ak., XV, 354). Las razones que aduce para sostener esto se relacionan, al parecer, con la idea según la cual «en soledad solo consideramos nuestro agrado privado», mientras que en sociedad podemos atender a las formas que podrían resultar conformes con la sensibilidad y que cabe suponer en todos los demás. Pues, parece ser que solo en sociedad podemos desprendernos de nuestras necesidades más inmediatas para sentir placeres menos inmediatos, que no dependen ya de elementos particulares sino de condiciones comunes, como lo serían las leyes de la sensibilidad. De esta forma, Kant sugiere que la vida en sociedad resulta necesaria para desarrollar la capacidad de distinguir, entre los diversos tipos de placeres, aquellos que pueden valer públicamente de los que no, pero también, para aguzar la capacidad de atender a los objetos que armonizan con las formas de la sensibilidad. De ahí que el autor afirme: «cuando nos encontramos solos, nunca atendemos a lo bello» (LP, 354).

Por otra parte, al afirmar que «la sociabilidad es la causa y la motivación del gusto», la idea predominante que se intenta sostener, según puede seguirse del contexto en el que se encuentra la cita, parece ser que la sociedad es aquello que motiva a considerar lo que place a otros, a mirar por encima de las preferencias propias para atender a lo que podría placer a los demás. La sociabilidad, entendida como la capacidad de reconocer otros puntos de vista, sería entonces lo que motivaría a desarrollar esa capacidad de distinguir y elegir, a través del sentimiento, aquello que puede placer generalmente, y que Kant identifica con un gusto refinado.[20] Aquí nuevamente habría que aclarar (cosa que el autor no hace explícitamente) si se considera al otro efectivamente o solo idealmente, en el sentido antes comentado (ver el apartado 1.1.2 de este capítulo). Además, vistas las cosas con más detenimiento, la motivación

20 «Es una señal de un gusto refinado cuando se puede distinguir a través del sentimiento lo que place generalmente. El [hombre] sociable, el que tiene pasiones compartibles, ese tiene un tal gusto fino / Cuando se quiere ser sociable se debe elegir lo que gusta a otros» (LP, 355).

social podría darse, por lo menos, en dos estadios distintos: inicialmente, por ajustarse a la moda, por el respeto de la propia honorabilidad —según se señalaba al comentar la R. 721 (ver el apartado 1.1.1 de este capítulo)— y, consiguientemente, para guardarse del reproche de los demás, para evitar el sentimiento de vergüenza. Pero, progresivamente, la consideración del otro podría mostrarse como algo necesario para el propio individuo, para el desarrollo del pensamiento y la afectividad, sobre todo en una sociedad compleja en la que se entretejen diversos tipos de relación. Entonces, ya no se tomaría como algo que se impone externamente y a lo que el individuo ha de ajustarse para complacer a los demás, sino como algo que este se propone y quiere desplegar por sí mismo. Con esto se da paso a la siguiente tesis.

Justamente porque la sociabilidad es algo que el individuo debe desarrollar, el gusto como una forma de sociabilidad también sería algo que se aprende, que requiere ser desplegado. En este sentido, como se sugiere en la tercera afirmación, el gusto precisa de experiencia, pues gracias a esta se podría aprender a ir más allá de las pasiones y sentimientos inmediatos para enjuiciar hasta qué punto estos pueden posibilitar el acuerdo con los demás. Concretamente, la experiencia sería necesaria para aprender a enjuiciar los propios sentimientos —lo que implicaría tomar cierta distancia frente a estos—, a través de lo que Kant llama el frío e indiferente juicio. Por eso, la gente madura tendría más gusto que sentimiento y la joven, más sentimiento que gusto, pues la última carecería de la experiencia y de la madurez que poseería la primera para distinguir entre los propios sentimientos.

Así, a partir de estas consideraciones podrían aclararse algunas ideas que habían sido mencionadas en lo precedente, y podrían conciliarse algunos elementos que parecían excluirse al considerar unilateralmente al fenómeno en cuestión. Pues, en las tesis de la *Logik Philippi* apenas comentadas, se dan algunas pistas para entender en qué medida el gusto se funda en elementos *a priori*, como lo serían las leyes de la sensibilidad, y en qué medida depende, para desarrollarse, de elementos contextuales, como las formas del trato interpersonal. Sin embargo, con esto no se resuelve del todo

la tensión, que ha aparecido antes, entre dos formas distintas de entender la comunicabilidad del juicio de gusto, sino que apenas se matiza, y casi podría decirse que se anula al desconocer uno de los elementos que entraban en tensión.

En efecto, al sugerir que la validez intersubjetiva de los juicios de gusto se basa en la validez universal de las formas de la sensibilidad, pero solo puede actualizarse a través de la vida en sociedad, en el fondo se está reiterando que ella depende únicamente de condiciones universales, y que la experiencia social solo resulta necesaria para suprimir los obstáculos que impiden la actualización de esos elementos compartidos. Así que en este caso, la vida en sociedad no sería un elemento constitutivo de la comunicabilidad de los juicios de gusto, sino una condición para que esta pudiera manifestarse y desplegarse adecuadamente. Por esto mismo, desde este punto de vista, la vida en sociedad y las formas de comunicación que se dan al interior de esta no permitirían tanto considerar el punto de vista de los otros para pensar pluralistamente, sino tan solo modular los propios afectos y tendencias egocéntricas para reducir las eventuales divergencias y actualizar un punto de vista universal.

Dado esto, empero, no sería claro cuál sería el papel de los otros, por qué su consideración resultaría fundamental para que esta capacidad tuviera lugar; ni tampoco se explicaría por qué en otros lugares textuales la posibilidad de discusión (véase R. 706; LP, 314), la posibilidad de considerar otras perspectivas a través de esta, la no indiferencia con respecto al punto de vista de los otros (véase R. 721), el poder comparar el propio juicio con el juicio de los demás, el poderse convertir de cierta manera en una persona ajena (véase R. 626), aparecen como momentos constitutivos de la capacidad de gusto ya formada y desarrollada. Además, no deja de resultar significativo que en reflexiones posteriores Kant se preocupe por considerar este aspecto del gusto, al sugerir en qué sentido la comunicabilidad de este supone una apertura al juicio de otros —más allá de la idea de una comunidad empírica con la que se debiera concordar— y, a la vez, una actitud autónoma por parte

de aquél que juzga, más allá de unas estructuras cognitivas, que se actualizan a través de la experiencia[21].

2. El sentimiento espiritual y la humanidad como ideal

> El gusto es lo similar a la razón [el *analogon rationis*] de la facultad de juzgar sensible. Esto es así porque a través de ello uno puede juzgar *a priori* lo que a otros les podría gustar. La sociabilidad requiere que podamos juzgar lo que podría gustar a nuestros amigos, y ciertamente *a priori* la sociabilidad ampliada [*Ausgebreitete Geselligkeit*]. Cuando uno ha estado reiteradamente junto a personas que se esfuerzan por gustar sin vanidad, entonces también uno aprenderá finalmente la regla interior a ello, de acuerdo con la cual algo puede gustar generalmente (R. 818, Ak., XV, 365; 1776-1778).

A partir de esta reflexión, así como de otras que se comentarán a continuación, puede sugerirse una alternativa que había permanecido inexplorada, aunque latente, en lo antes dicho. La idea que aparece aquí es que la capacidad de juzgar *a priori* —es decir, sin apelar a la experiencia, al juicio concreto de los demás— aquello que podría gustar a otros, se basa en cierta «regla interior», que podría descubrirse a través de la experiencia, considerando el juicio de ciertas personas. El punto decisivo que habría que entender sería entonces: ¿cómo es que la regla interior para juzgar de esta manera puede descubrirse considerando el juicio de otros?

La clave para responder a esta pregunta parecería encontrarse en la actitud de esos otros de los cuales habría que tomar ejemplo al realizar el propio juicio. De acuerdo con la cita, el punto sería que estos atienden sin egoísmo, sin vanidad, a lo que podría gustar a

---

21 Como se sugerirá en la segunda parte de esta investigación, en la *Crítica de la facultad de juzgar* podría plantearse esta tercera posibilidad al concebir la comunicabilidad del gusto en términos regulativos. Resulta interesante, entonces, que desde sus escritos precríticos Kant apunte a una concepción como esa, que aunque podría resultar bastante adecuada, no terminará por imponerse en la Tercera Crítica.

los demás. Así, a la luz de esto, habría que pensar que la experiencia no solo enseñaría a reflexionar sobre los propios sentimientos, esto es, a considerarlos teniendo en cuenta un punto de vista general, sino que enseñaría a reflexionar sobre este punto de vista general, teniendo a la vista otras perspectivas posibles. Pero, nuevamente, lo que está en cuestión sería establecer cuál es esa regla interior que permite este tipo de reflexión.

La R. 767 (véase 1771-1773) resulta bastante significativa. En ella se señala, por una parte, que «el gusto hace que el goce se comunique» y en tanto tal se considera como «un medio y un efecto de la asociación de los hombres». Y a la vez se sugiere que una complacencia perfecta por un objeto es la que lo considera desde un punto de vista comunitario (*gemeinschafltliche Gesichtspunkte*), aquél del espectador imparcial (*der unpartheiische Zuschauer*)[22]. Pero lo que resulta más notable es que se señale que «la falta de gusto, su rechazo o la mera indiferencia frente a este muestra siempre un corazón estrecho en el cual su complacencia se limita a sí mismo» (R. 767; Ak., XV, 334). Esto sugiere una sociabilidad del gusto que no es aquella que queda meramente garantizada por las reglas de la sensibilidad, comunes a todos, ni por el acuerdo fáctico concreto de una comunidad empírica, sino por una actitud especial de quien juzga.

Por otra parte, también resulta significativo que se hable del tipo de carácter que estaría a la base del gusto, y que tal carácter se defina por la modestia y la condescendencia. En palabras del autor: «Modestia y condescendencia hacen parte del carácter que está a la base del gusto; aunque estas no son principios, sí son aquello que les procura acceso» (R. 767; Ak., XV, 335). Ambas cualidades morales indicarían una actitud especial en el trato con los otros que parece adecuada para ese «corazón amplio» que estaría a la base de la capacidad de gusto (en contraposición al hombre de corazón estrecho que carece de él): la modestia, en efecto, implica no in-

22 El hombre de gusto es aquel que «considera [al objeto de la complacencia] no meramente desde su punto de vista, sino desde uno comunitario (el espectador imparcial)» (R. 767; Ak., XV, 334).

sistir demasiado en el propio punto de vista, y la condescendencia, cierta apertura, cierta consideración hacia los demás. De ahí que la terquedad, esto es, la insistencia en el propio punto de vista, así como el aislamiento respecto a la opinión del otro, se sugiera que aparta mucho y que es opuesta a la ampliación del ánimo que el gusto supone. En palabras de Kant: «La terquedad aparta mucho y es opuesta a la ampliación; por esto la virtud debe servirse de la recomendación del gusto» (R. 767; Ak., XV, 334).

Tales consideraciones pueden enlazar muy bien con la reflexión 782, en la que se alude a un «sentimiento espiritual» que podría resultar revelador para esta concepción del gusto y de su comunicabilidad:

> El sentimiento espiritual [*geistige Gefühl*] se basa en que uno se sienta partícipe en un todo ideal [*idealen Ganzen*], es decir, la injusticia que le sobreviene a alguien me concierne a mí también en vista del todo ideal. El todo ideal es una idea fundamental de la razón así como de la sensibilidad unificada con ella, es el concepto *a priori* a partir del cual pueden ser derivados juicios correctos. El sentimiento moral por las obligaciones con respecto a uno mismo hace referencia a la humanidad, y se juzga en tanto que se toma parte en la humanidad. La capacidad del hombre para juzgar lo particular solo en lo general es el *sentimiento*. La simpatía [*Simpathie*] es completamente distinta, pues a esta le concierne meramente lo *particular* aun con respecto a otros: uno no se remite a una idea de totalidad, sino al lugar de un otro (R. 782, Ak., XV, 342)[23].

Si esta reflexión se aplica al sentimiento que está a la base del juicio de gusto, podrían derivarse consecuencias significativas para comprender la comunicabilidad que le es propia, más allá de la tensión que ha aparecido en lo anterior. En efecto, la idea según la cual el gusto tiene por objeto poner nuestra sensibilidad al unísono con la de los otros, o que el placer por lo bello se da al constatar que el mismo objeto puede placer también a otros, no supondría una

23 De difícil datación según Dumouchel, podría haber sido compuesta entre 1773 y 1777.

comunidad empírica real con lo cual se pudiera comparar el propio juicio. Pero, tampoco parecería implicar meramente la idea de una subjetividad universal, cuyas leyes cabría suponer en todos los que juzgan y que podría actualizarse dada cierta formación[24].

Esto puede empezar a mostrarse teniendo en cuenta la distinción que Kant establece en la cita entre la simpatía, como una manera de tener en cuenta en el propio juicio al otro, en tanto que particular concreto, y el sentimiento espiritual que surge al considerar al otro, tomando como punto de referencia la idea de origen racional de un todo ideal. Si se aplica esta consideración a la apreciación estética, la idea sería que al enjuiciar un objeto no se hace referencia al otro en tanto particular determinado, sino al juicio posible del otro, de acuerdo con un principio general. Este principio general no estaría dado, sin embargo, con las leyes universales de la sensibilidad, sino que coincidiría con la idea de humanidad, con la idea de la totalidad ideal de todos los que juzgan. A esta totalidad ideal se referiría, en su juicio particular, aquél que juzga estéticamente, sin tener que remitirse al juicio concreto de los otros. Además, según se sigue de esa misma reflexión, tal ideal serviría de criterio para juzgar hasta qué punto un juicio, que tiene pretensiones de validez universal, puede considerarse como más o menos correcto.

24 Para Dumouchel la noción de un sentimiento espiritual se basa en la idea de un trasfondo común que todos compartimos —en el caso de las *Reflexiones*, la sensibilidad—, y no aportaría nada a la disyuntiva entre fundar al juicio de gusto en elementos *a priori* o en elementos empíricos (véase 1999, p. 163); para Bäumler, en cambio, a la base de este sentimiento está la idea de una totalidad ideal de aquellos que juzgan, que no funcionaría como un principio constitutivo *a priori* del juicio, y claramente tampoco como un supuesto empírico, sino como una suerte de idea regulativa (véase 1923, pp. 284-289). Como se ve, en este trabajo se ha interpretado la idea de un «sentimiento espiritual» de forma más cercana a Bäumler, es decir, como una tercera alternativa frente a la disyuntiva de fundar el gusto en leyes *a priori* o en una comunidad real empírica. Pero, a diferencia de este autor, no me parece tan claro que esta sea la alternativa que prevalece en las *Reflexiones*, como tampoco aquella que termina imponiéndose en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Esto último, sin embargo, será algo que habrá que examinar con detalle cuando se analice ese texto.

Ahora bien, el enjuiciar de esta forma, como si representara a la humanidad, exigiría del que juzga el esfuerzo de ir más allá de aquellos elementos que pudieran hacer de su juicio algo privado, para considerar aquello que podría tener validez general. Así, desde esta perspectiva, la comunicabilidad del gusto no se basaría propiamente en la validez universal de ciertas condiciones del conocimiento, sino en la idea de una totalidad ideal que el enjuiciamiento estético podría representar, gracias a su alejamiento de una posición egoísta. Esto último puede confirmarse cada vez que el autor insiste, a lo largo de estas reflexiones, en relacionar al gusto con las cualidades sociables y a estas con el mismo «impulso originario» que permitiría la formación de las sociedades civiles:

> Los mismos impulsos que inicialmente permiten la diversión, y amplían a los hombres y a los pueblos, luego de que estimulan la asociación y la coacción ciudadana, promueven en el último estado también la coacción sociable que produce pulimento, decoro, honorabilidad, gusto, cortesía, oficiosidad, pero con una reserva, en virtud de la cual cada uno debe temer ante la mirada de los otros (R. 773, Ak., XV, 338; 1771-1773).

El gusto, al menos inicialmente, requeriría entonces de un determinado esfuerzo represivo por parte del hombre. De ahí que, en la cita, esta capacidad se asimile a una de las formas de comportamiento que imponen ciertas restricciones a los individuos, a su rudeza originaria, como algo que en principio no resulta agradable por sí mismo, sino solo en vista de la consideración que debemos a otros y que esperamos de ellos respecto de nosotros. Por esto, el gusto aparece en un comienzo como una coacción social, como una coacción que solo tiene sentido en sociedad —teniendo a la vista la potencial comunicación con los otros—, y como una coacción que, según se encuentra en una reflexión ulterior (R. 774), es aquello que nos civiliza, aquello a través de lo cual nos civilizamos (*sind wir gesittet*), para hacernos adecuados al trato social. Pero a la vez se trataría de una constricción que, como había aparecido antes, tras años de experiencia, ya cuando la interacción con los otros aparece como algo imprescindible, se asimila y se integra para concebirse

como algo necesario, que se desea cultivar. De ahí que se afirme que el gusto empieza solo en aquellos pueblos que poseen conceptos refinados de moralidad, particularmente de sociabilidad (véase R. 840); que se señale que «se escoge de acuerdo con el gusto cuando el apetito está satisfecho y las necesidades aquietadas» (véase R. 747), es decir, que se conciba al gusto como la capacidad de considerar la propia relación con el mundo, para abrirse a otras perspectivas ajenas a la propia, más allá del instinto de conservación y de las necesidades inmediatas. Tal esfuerzo de moderación y apertura no solo sería necesario para consolidar vínculos sociables estables con los otros, sino para acercarse a ese ideal de sociabilidad que, según la reflexión 782 (anteriormente citada), se daría en la posibilidad de *representar* a la humanidad entera a través del propio juicio.

3. La problemática discursividad de los juicios de gusto

A través de los apartados anteriores se ha puesto de manifiesto que, al ocuparse de los juicios de gusto, el problema que más le interesaba a Kant desde las reflexiones de la década del 70 era explicar la pretensión de validez intersubjetiva de tales juicios. Así mismo, se ha mostrado que en este periodo el autor relaciona esa pretensión de validez con el carácter sociable del gusto, ya que, tanto lo uno como lo otro, indicarían que los hombres pueden convenir en asuntos estéticos; puesto en otros términos, que lo estético es uno de los terrenos en el que los hombres pueden llegar a estar de acuerdo.

Pero si la validez intersubjetiva se relaciona con la posibilidad de acuerdo, esto podría significar que los principios que explicarían por qué los juicios de gusto pueden considerarse como intersubjetivamente válidos, son a la vez los criterios que posibilitarían el acuerdo en ese ámbito, y permitirían zanjar las eventuales desavenencias. Se trata de una conclusión a la que, como se mostró en el capítulo anterior, llega claramente Burke al identificar tales criterios con leyes universales de la naturaleza humana y al suponer que los desacuerdos en asuntos estéticos son resolubles a través de argumentos demostrativos y pruebas, es decir, a través

de los mismos medios que se utilizan en «la provincia de la mera razón» (ver cap. II, 2.2).

Sin embargo, el Kant de esta época, al mostrarse oscilante con respecto al modo de ser de los principios del gusto, se muestra dubitativo con respecto al carácter de aquellos criterios que permitirían zanjar posibles desavenencias en este ámbito. Más aún, como se mostrará a continuación, desde su punto de vista no resulta claro que los principios que explicarían por qué los hombres pueden coincidir en sus juicios de gusto sirvan para zanjar desacuerdos concretos en esta materia. Pero además, en contraste con Burke, Kant excluye claramente que los principios que le darían sentido a la pretensión de validez intersubjetiva de los juicios de gusto permitan suponer que, en este caso, los desacuerdos sean resolubles por medios contundentes. Esta es una tesis en la que el autor se mantiene aún en la *Crítica de la facultad de juzgar*:

> La frase: *de gustu non est disputandum*, cuando diputar [*disputieren*] no quiere decir sino que ambas partes pueden llegar a convenir gracias a fundamentos racionales, es correcta. Pero si eso significa que con respecto a esto no vale ninguna regla ni ninguna contradicción en conformidad con la regla, entonces este sería un principio de la insociabilidad [*Ungeselligkeit*], de la rudeza, de la ignorancia (R. 706, Ak., XV, 313; 1770-1771).

En estas palabras se alude a una distinción que cobrará bastante importancia en la Tercera Crítica. Se trata del contraste entre «disputar» (*disputieren*) y «discutir» (*streiten*). Lo primero se caracterizaría por la posibilidad de llegar a acuerdos a través de procedimientos demostrativos que se basan en fundamentos racionales, es decir, en principios universales y necesarios. Lo segundo, a la luz de las palabras citadas, se caracterizaría por la posibilidad de llegar a acuerdos, pero no a través de procedimientos demostrativos o pruebas, sino a través de una forma de argumentación que, según Kant, se valdría de reglas, y no de «fundamentos racionales». Se trataría de una manera de argumentar que también implicaría una forma de racionalidad, pero no aquella que se basa en una serie de leyes o de principios universales y necesarios.

La diferencia fundamental entre ambos tipos de argumentación parecería recaer, entonces, en la distinción entre «fundamentos racionales» (*Vernunft Gründe*) y reglas (*Regeln*); los primeros serían principios demostrables que podrían ser alegados con necesidad y universalidad, mientras que las segundas serían solo una serie de pautas que harían posible llegar a consensos en las discusiones, y que servirían de criterios para mostrar posibles contradicciones, pero que no podrían utilizarse para construir razonamientos ni pruebas.

Así pues, de acuerdo con esta distinción, podría decirse que Kant acepta la imposibilidad de *disputar* en cuestiones de gusto, con lo cual estaría reconociendo que se trataría de un ámbito en el que, dado su carácter estético-individual y la particularidad de sus objetos, el consenso no se podría forzar al recurrir a leyes, a principios universales y necesarios. No obstante, también enfatiza la necesidad de dejar abierta la posibilidad de *discutir*, mostrando que en este ámbito se poseerían reglas que harían posible el acuerdo en las eventuales discusiones, al fungir como criterios que permitirían regular la comunicación. Esto es algo que el autor subraya ya que, como se reitera en la cita, la sociabilidad del gusto se relaciona con la posibilidad de alcanzar consensos en este ámbito, a través de reglas que las partes implicadas en una discusión puedan reconocer como válidas. De suerte que, en este contexto, la comunicabilidad del gusto se relaciona con la posibilidad de llegar a acuerdos a través de la discusión, de medios discursivos no contundentes, pero sí aceptables por las partes implicadas. Y la incomunicabilidad, con un ámbito en que el prima la insociabilidad, la rudeza de los medios no discursivos, es decir, la fuerza, la violencia o la manipulación.

La *Logik Philippi* (1772), al identificar a la estética como una «crítica del gusto»[25], aporta elementos adicionales para confirmar y aclarar mejor esta interpretación, empezando con el uso de la expresión «crítica» que en este caso tiene un sentido bien definido,

25 «Por consiguiente todas las bellas artes, por ejemplo, la poesía, la estética, etc., solo son aptas para una crítica pero no para una doctrina» (LP, 314).

distinto al que adquirirá más adelante, pues, en este contexto, especialmente cuando se habla de simple «crítica», indica que no se poseen leyes, principios *a priori*, sino solamente «reglas problemáticas»[26]. Por lo tanto, al hablar de «crítica del gusto», este se define como algo para lo cual no se posee ningún canon o ley (*Logik*, IX, 15-16), ningún principio universal sino solo reglas generales obtenidas a través de la experiencia: «el gusto exige evidencia y observar los principios en los casos sensibles, *in concreto*» (LP, 334)[27]. Por ende, se lo concibe como algo acerca de lo cual no cabe elaborar una doctrina, ya que toda doctrina consiste en «un conjunto de leyes universales interrelacionadas» (LP, 314); como algo, entonces, que no se puede enseñar mediante leyes y acerca de lo cual no cabe disputar (LP, 314).

Ahora bien, estos señalamientos ciertamente podrían parecer inconsecuentes con las tentativas de Kant por fundamentar el enjuiciamiento estético en principios subjetivos universales. Pues, a la luz de esto último, el gusto se presentaría como una capacidad que se basa en leyes universales de la sensibilidad y, en esa medida, como un ámbito que está regido por leyes determinadas o determinables. En cambio, al hablar de crítica del gusto se aludiría a esto en términos de un campo en el que solo cabe la discusión, como si en el interior de este solo pudieran aducirse reglas problemáticas y no leyes o principios universales[28].

---

26 Según lo que aparece en este texto, la «crítica» es la forma en que procede el sentido común, (*sensus communis* o *gemeine Verstand*). Esto es, en este contexto, un uso del entendimiento, de acuerdo con el cual, este deriva reglas generales a partir de casos particulares o experiencias (véase LP, 314). Esto quiere decir, según Kant, que el entendimiento común reconoce lo general solo *in concreto*; deriva lo general de principios particulares que se basan en la experiencia (véase LP, 312). A diferencia de entendimiento erudito que deriva sus reglas a partir de principios universales o leyes interrelacionadas, las cuales constituyen una doctrina (véase LP, 314).

27 Justamente, porque los principios del gusto se reconocerían solo in concreto, el enjuiciamiento de lo bello en las diversas artes solo puede darse, según el mismo texto, a través del «sentido común» (*sensus communis* o *gemeine Verstand*) (véase LP, 312).

28 Según Bäumler esta ambivalencia tenía que hacer de la propuesta formalista planteada por Kant en esta época algo aún insatisfactorio (véase 1923, p. 271). Según este autor, lo que se tendrá que superar en la propuesta que

Sin embargo, esta aparente inconsecuencia delata más bien un rasgo que, según Kant, sería característico del asunto en cuestión: «el gusto tiene leyes universalmente válidas, que derivan de la naturaleza de la sensibilidad. Pero ellas no pueden gustar *a priori*» (LP, 349). Es decir, aunque el gusto se base en leyes *a priori*, que dependerían de la naturaleza de la sensibilidad, en la medida en que se reconoce que el placer no se puede prever ni predecir *a priori*, se excluye que pueda apelarse a tales leyes para predecir lo que puede gustar universalmente. Esto significa, en palabras simples, que aunque pueda explicar mi enjuiciamiento de algo como bello por su conformidad con ciertas leyes de la sensibilidad, y pueda pretender que en virtud de esto otros estén de acuerdo conmigo, no puedo demostrar o probar que tal objeto será apreciado placenteramente por todos los sujetos, ni puedo apelar a tales leyes para forzar su adhesión. De modo que tales principios universales no podrían servir como criterios determinados en una posible confrontación estética.

En este caso, cuando se trata de una posible discusión estética, habría que apelar más bien, según Kant, a reglas problemáticas que, aunque tomadas de la experiencia, poseerían cierta validez general. Se trataría de reglas visibles en aquellas grandes obras de arte que encarnarían la norma del gusto. En esa medida, serían captables a través de la experiencia y, sin embargo, tendrían una validez general, identificable con la validez de lo paradigmático, de lo ejemplar, de lo modélico. De ahí que el Kant de esta época sugiera que el gusto exige observar los principios *in concreto*, en los casos sensibles, como si la generalidad de sus reglas solo pudiera captarse en la particularidad. Y de ahí también que señale que se trata de un ámbito que solo es susceptible de «crítica» en el sentido particular

se encuentra en la CJ es la contraposición entre lo empírico y lo conforme a ley, tomando como punto de partida la idea de que la crítica del gusto «no se basa ni en principios empíricos, ni en prescripciones *a priori*, su norma son modelos, no de la imitación (preceptiva) sino del enjuiciamiento» (Ak., XV, R. 1787; LP, 349). Esta idea sería la que, precisamente, según este autor, daría vida a la Tercera Crítica, permitiendo el giro de una crítica del gusto hacia una crítica del juicio (véase Bäumler, 1923, p. 272).

antes señalado. De esta forma, se le estaría confiriendo al gusto una racionalidad peculiar, distinta de aquella que sería propia del conocimiento teórico, y se estaría reconociendo en este ámbito un territorio ubicado más allá de las demostraciones, de las pruebas o de los experimentos. Un territorio en el que el consenso no podría ser obligado por estos medios contundentes sino que se alcanzaría a través de reglas problemáticas en el terreno de la discusión.

Así pues, estas consideraciones mostrarían que en el caso del gusto, aunque pueda aducirse un fundamento común para dar cuenta de la posibilidad de acuerdo, esta explicación no aportaría necesariamente criterios ni razones para permitir consensos concretos en esta materia. En otras palabras, tal explicación podría mostrar que hay una base común que permite que los hombres puedan coincidir en su apreciación de lo bello, pero no aportaría reglas de juego para posibilitar acuerdos concretos, y regular esos intentos de comunicación. Esta es una conclusión que, a través de otro camino y de otros argumentos, también podrá derivarse de la *Crítica de la facultad de juzgar*, sobre todo teniendo en cuenta el carácter a-conceptual, indeterminado, que se le otorgará al juicio de gusto en este texto.

4. La comunicabilidad de los juicios de gusto: una cuestión por resolver

El examen de algunas *Reflexiones sobre Antropología*, y de otras extraídas de la *Logik Philippi* permitió constatar que el problema de la comunicabilidad es la cuestión fundamental que lleva a Kant a ocuparse del juicio de gusto. El asunto por resolver se interpreta en estos términos: ¿en qué medida una capacidad sensible como el gusto puede dar lugar a juicios que puedan permitir la convergencia de todos los sujetos?

Según se mostró en el análisis anterior, la resolución de esta pregunta no está libre de dificultades, sino que está afectada por una ambivalencia fundamental. Esta última, sin embargo, más que una confusión en la que el autor cae irreflexivamente, muestra su esfuerzo por dar cuenta del fenómeno sin perder de vista sus diversos rasgos. Es decir, sin omitir que se trata de un juicio estético

que está anclado en la esfera del placer, y que a la vez eleva una pretensión de validez intersubjetiva. Se trata de un juicio que no puede alegarse frente a lo demás con razones contundentes, pero que además requeriría y daría lugar a cierta apertura al punto de vista de los otros, a cierta sociabilidad. Ahora bien, como se puso de manifiesto en lo anterior, la ambivalencia se genera toda vez que el autor no logra explicar cado uno de estos rasgos sin generar tensión entre ellos. En efecto, de un lado, si insiste en dar cuenta de la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto apelando a las estructuras cognitivas universales de la sensibilidad, puede justificar que el juicio eleve una pretensión tal, pero a riesgo de dejar de lado su carácter estético. De otro lado, si insiste en reconocer el carácter sociable del juicio de gusto, la comunicabilidad del mismo parecería reducirse a un consenso empírico dado, que podría dar cuenta de su carácter placentero, pero no de su pretensión de validez universal estricta.

Así, al no reducir la complejidad del fenómeno y su peculiaridad, estas *Reflexiones* se muestran oscilantes entre la idea de que la validez intersubjetiva de los juicios de gusto se basa en estructuras *a priori* —concretamente en las leyes de la sensibilidad, que pueden desplegarse en el trato social, pero que resultan independientes de este—, y la idea de que su comunicabilidad depende del trato sociable, de suerte que se trataría de una capacidad que no puede darse ni desplegarse en soledad. Por esto mismo —por no perder de vista algunos de los rasgos reconocidos en el juicio de gusto—, el autor antes que aceptar definitivamente una de las alternativas mencionadas, parece buscar tentativamente una tercera posibilidad en la que puedan recogerse algunos de sus elementos. De ahí que insista en que el gusto es una capacidad de reflexión autónoma que depende de elementos *a priori*, pero también que se trata de una capacidad que toma en consideración y reflexiona sobre la posible perspectiva de otros, de suerte que supone y posibilita cierta sociabilidad.

Esta tercera alternativa, como apareció en el apartado 2, podría esbozarse apelando a la idea de una «totalidad ideal de aquellos que juzgan». Pues, en este caso —según se señaló— no se atendería

empíricamente al otro, a los juicios concretos de cada quien para llegar inductivamente a reglas generales de enjuiciamiento, sino que se atendería a los juicios posibles de los demás, teniendo a la vista un ideal general de humanidad que regularía el propio juicio. Así, desde esta tercera posibilidad, la comunicabilidad del gusto no se entendería como una unanimidad que queda garantizada por la correspondencia con ciertas condiciones del conocimiento, ni como un acuerdo fáctico alcanzable en la interacción con otros. Más bien, se concebiría como un ideal que serviría para reconocer otras perspectivas posibles y para regular el propio juicio en vista de este reconocimiento. Se trata, sin embargo, de una posibilidad que, aunque bastante sugestiva, no prevalece en las reflexiones estudiadas como una propuesta concluyente.

Pero el problema de la comunicabilidad del gusto incluye también la cuestión de los criterios que permitirían resolver posibles confrontaciones en esta materia. Por una parte, si con respecto al gusto se puede discutir y no disputar, y si lo primero supone que se poseen ciertas pautas, mas no leyes universales y necesarias, parecería que las leyes universales de la sensibilidad no servirían como criterios para regular y mediar en esas tentativas de comunicación. Por otra parte, si este juicio se basara en reglas empíricas establecidas inductivamente a partir de la consideración de lo que place a una comunidad empírica, su validez intersubjetiva equivaldría a un consenso fáctico, al que no podría otorgársele carácter normativo. Así, la dificultad que queda abierta con esto es mostrar que el juicio de gusto puede ser objeto de discusión y por ende que se trata de un asunto que puede pretender el reconocimiento de otros, aunque no pueda reclamarse de los demás con razones demostrables, es decir, aunque no resulte disputable.

Podría decirse entonces que la ambivalencia que recorre estas *Reflexiones* revela los diversos hilos y las disyuntivas que trae consigo el problema por resolver. En esa medida, la oscilación entre diversas alternativas que allí se encuentra lejos de resultar condenable, como ya se sugería, delata el intento por comprender la complejidad del juicio de gusto y la peculiar comunicabilidad que lo caracteriza.

Pues bien, en la segunda parte de este trabajo habrá que ver si, al consumarse el giro crítico, Kant logra definir más claramente esa peculiar comunicabilidad. Y en particular, si desde el enfoque que termina imponiéndose con la perspectiva trascendental, logra resolver la ambivalencia que recorría sus reflexiones precríticas, ya eliminando uno de los polos que entraban en tensión, ya encontrando una tercera alternativa que pueda recoger elementos de ambos. Asimismo, habrá que establecer si por este camino, que se abre con la perspectiva trascendental, logra hacerle justicia a la complejidad del juicio de gusto, y sobre todo si de esta forma se desdibuja, o más bien se redefine, el carácter sociable que, en sus escritos precríticos, el autor le atribuía de la mano con su comunicabilidad.

SEGUNDA PARTE

A. La comunicabilidad del juicio de gusto desde la perspectiva trascendental

IV. El problema de la «comunicabilidad» desde la perspectiva trascendental

[…] solo podemos comprender y comunicar a otros
lo que nosotros mismos podemos hacer (Ak., XI, 514).

EL PROPÓSITO DE ESTE capítulo es mostrar que la perspectiva trascendental, que Kant adopta con el giro crítico, trae consigo una forma determinada de concebir la posibilidad de consenso y sus condiciones. Este examen resulta relevante para esta investigación porque, como se ha expuesto en los capítulos anteriores, el problema del gusto inquiere justamente por aquello que podría posibilitar un acuerdo interhumano en el ámbito estético. Pero también porque al ocuparse de este asunto en la Tercera Crítica, Kant lo propondrá como una cuestión que le compete resolver a la filosofía trascendental.

La idea de un posible consenso aparece constantemente en los textos críticos expresada de diversas maneras: ya como «unanimidad» (*Einhelligkeit*, *Einstimmung*), ya como correspondencia o coincidencia (*Übereinstimmung*), otras veces asociada a la idea de aquello que puede sostenerse «públicamente» y merece «aprobación general» (*Beifall*, *Zustimmung*), y en ciertos casos definida como mera «universalidad» o con el término más técnico de «universalidad subjetiva». Se trata de una cuestión que no solo recurre a través de diversos términos emparentados, sino que aparece en niveles distintos del examen crítico.

Como se mostrará a continuación, la estrategia crítica se define como un «examen público y libre». Es decir, como un examen que puede pretender valer intersubjetivamente (apartado 1), cuyo propósito, a la vez, es determinar si resulta legítima o no la aprobación irrestricta, esto es, la validez universal y necesaria que ciertos juicios pretenden (apartado 2). Pero con esta tarea podría estar en juego un asunto más amplio y de mayores proporciones: establecer las condiciones que pueden permitir un consenso irrestricto en diversos campos de la experiencia o, en otras palabras, determinar aquellos elementos que autorizan exigir un acuerdo pleno en las eventuales confrontaciones que puedan darse en ciertos terrenos[1]. En esa medida, la perspectiva trascendental puede responder al problema moderno de la desvinculación, en el sentido que se le otorgó en el primer capítulo de esta investigación. En efecto, Kant reconocerá que los hombres son diversos y sus condiciones contingentes, pero advertirá también que, a pesar de esto, hay campos en los que están de acuerdo y, más aún, en los que pueden *disputar*, es decir, forzar la adhesión de los oponentes a través de razones contundentes. Su objetivo no será entonces mostrar que es posible el acuerdo en ciertos ámbitos, pues esto lo asume como una cuestión de hecho, sino poner de manifiesto cómo es posible que en tales casos el acuerdo irrestricto de todos sea exigible. En otras palabras, lo que se propone argüir es cómo es posible (con qué derecho) que se dispute, que se fuerce el asentimiento de manera contundente, en determinados terrenos. El análisis trascendental, como se indicará en el apartado 3, establecería cuáles son las condiciones que, más allá de las diferencias individuales, justifican que en ciertos

1 De esta forma no se intenta relegar, sino solo redimensionar el problema de la objetividad de los juicios de conocimiento. Esta es una cuestión que, sin duda alguna, ocupa un lugar central en las dos primeras Críticas y ha sido interpretada como el asunto eje por la mayoría de los comentaristas, durante más de doscientos años de exégesis. Sin embargo, en el presente capítulo se intentará poner de manifiesto que la estrategia que ofrece la perspectiva trascendental, para responder a la cuestión de la objetividad de los juicios teóricos y prácticos, es también el camino que Kant encuentra para justificar la posibilidad de un consenso pleno entre los hombres.

casos pueda exigirse una adhesión universal. Tales condiciones, sin embargo, no estarían dadas por un marco teleológico externo o por un trasfondo compartido de tradición, sino por estructuras cognitivas comunes a todos los sujetos.

Podría decirse entonces que al reformular las condiciones que posibilitan un consenso pleno, la perspectiva trascendental traerá consigo una noción peculiar de «comunicabilidad». Como se mostrará en el presente capítulo, Kant define como «comunicable» aquello que puede exigir valer intersubjetivamente con derecho, y como condiciones de «comunicabilidad» las condiciones que justifican ese derecho. En esa medida, en estricto sentido, serán comunicables aquellos ámbitos en los que pueda forzarse el acuerdo, en los que pueda asentirse categóricamente y en los que, consiguientemente, quepa disputar en caso de desacuerdo. De modo que, como se verá a lo largo del capítulo (especialmente *infra* 3.2), cuando se hable explícitamente de «comunicabilidad» no se aludirá meramente algo transmisible a través de la comunicación, sino a aquellos juicios, principios, representaciones, actividades cognitivas, que puedan ser compartidos por todos los sujetos[2], y que puedan reclamarse como aceptables por todos en las eventuales confrontaciones que puedan darse entre ellos.

No obstante, como se verá en el apartado 4, hay ámbitos que no pueden reducirse a asuntos meramente privados, incomunicables, y que tampoco pueden pretender la adhesión irrestricta ni, por consiguiente, la comunicabilidad plena de lo disputable. Este carácter de ciertos asuntos, que se acerca bastante al de los juicios de gusto, planteará el problema de pensar en otras formas y en otras condiciones de comunicabilidad. Así, a través de estas consideraciones, el capítulo deja el terreno zanjado para redimensionar el sentido que podría adquirir el problema del gusto desde la perspectiva trascendental.

2 Así, al igual que otros autores de la época, Kant usaría «*mitteilen*» en el sentido literal de *mit-teilen*, «compartir con». Como se señaló antes, esta expresión se identifica con el término latino «*communicare*», que etimológicamente deriva de «*communis*» (tener en común) (véase cap. I, apartado 4).

1. La crítica como «examen público y libre»

> De cuando en cuando se oyen quejas sobre la frivolidad de pensamiento en nuestra época y sobre la decadencia de la ciencia rigurosa [*gründlicher Wissenschaft*]. Sin embargo, yo no veo que las ciencias bien fundamentadas [*deren Grund gut gelegt ist*], como la matemática y la física, etc., merezcan en absoluto tal reproche. Al contrario, mantienen el viejo prestigio del rigor [*Gründlichkeit*] y, en el caso de la física, incluso lo sobrepasan. El mismo espíritu se mostraría eficaz en otras especies de conocimientos si se pusiese atención primordial en la rectificación de sus principios. A falta de tal rectificación, la indiferencia, la duda y, finalmente, la crítica severa, son más bien muestra de un pensamiento riguroso [*gründlichen Denkungsart*]. Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma [...]. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden pretender [*nicht Anspruch machen*] un respeto sincero, respeto que la razón solo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre (CRP, BXII, traducción levemente modificada)[3].

Esta idea de un «examen público y libre» va de la mano con una peculiar concepción de la racionalidad, que puede empezar a iluminarse teniendo en cuenta la tarea general que le corresponde a la empresa crítica misma. La tarea consiste, fundamentalmente —para expresarlo en términos generales que se precisarán en el siguiente apartado— en corroborar hasta qué punto ciertas pretensiones pueden considerarse o no como pretensiones legítimas.

De acuerdo con la cita, una pretensión puede considerarse como legítima en la medida en que puedan mostrarse fundamentos, razones que la respalden[4]. Es por esto que la matemática y la física,

3 En el caso de la *Crítica de la razón pura* se usa la traducción al español de Pedro Ribas.

4 Esta es una idea que, como ha insistido Dieter Henrich (1989, pp. 32-35), está a la base del concepto de deducción que Kant retoma del ámbito del derecho y que, a mi modo de ver, resulta constitutiva de la misma

en tanto se habrían ocupado de la rectificación, de la confirmación de sus criterios, pueden aparecer como ciencias bien fundamentadas que en principio no precisarían de crítica, dado que ellas mismas ofrecerían razones que las podrían justificar. Pero, aunque tales ciencias no requerirían de una ulterior legitimación de sus asunciones, sí podrían someterse y resistir un examen tal. Pues, todo lo que pretenda llamarse conocimiento y pueda pretender el respeto de la razón, según se insiste en la cita, tendría que poder exhibir principios justificables o confirmables, capaces de resistir un examen público y libre:

> La razón tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esta crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no conoce autoridad de la persona. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino la concurrencia al unísono [*Einstimmung*] de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar, sin refrenarse, sus objeciones e incluso su veto (A738-739/B766-767, traducción modificada).

A la luz de estas palabras, la autoridad de la razón, y más aún, su misma existencia, dependerían de la posibilidad de someter a examen público y libre todos sus juicios, esto es, todos los juicios que se pretendan racionales. Tal examen no sería otra cosa que la rectificación que puede ejercer una razón que piensa por cuenta propia (véase Ak., VIII, 35-38), de acuerdo con su propia ley (véase

concepción kantiana de la racionalidad. Esto podría significar que la escogencia, por parte del autor, de expresiones que tienen una connotación legal (tales como «tribunal», «juez», «derechos», «legitimidad») no es arbitraria sino que responde a un modelo de racionalidad que se concibe en términos legalistas, como la capacidad de justificar derechos, títulos, pretensiones, a través de argumentos aceptables, no para un auditorio determinado, sino para uno universal.

Ak., VIII, 144-145); es decir, sin atender a «prestigios personales», o a asunciones sin fundamento, sino solo a lo que puede ser afirmado al unísono, por todo aquel que participe de la voz común de la racionalidad y la ejerza libremente sin temor a expresar sus objeciones e incluso su oposición. En este sentido, se afirma que la razón humana «no reconoce más juez que la misma razón humana común, en la que todos tienen voz» (CRP, A752/B780)[5].

Podría decirse, entonces, que todo juicio que pretenda la aceptación por parte de la razón humana, de ese auditorio universal en el que todos tienen voz, tendría que poder ser justificado a través de principios o criterios que puedan ser compartibles por parte de ese auditorio. En esto consistiría, justamente, la razonabilidad de tales criterios, en poder ser rectificables públicamente. Así, libertad y publicidad serían dos rasgos de la reflexión crítica que se implicarían mutuamente. Y esta mutua implicación iría de la mano con una racionalidad que se define en términos de un consenso alcanzable, como la capacidad de justificar derechos, títulos, pretensiones, a través de argumentos aceptables, no para un auditorio determinado, sino para uno universal.

2. La tarea fundamental de la filosofía crítica

El objetivo evidente del proyecto crítico, aquel en el que Kant insiste tanto en los prólogos a la primera y a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, como en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*[6], no es otro que el examen y delimitación de la metafísica. Esto es, un «conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia,

---

5 El término «*Einstimmung*» que aparece en la cita significa literalmente «a una sola voz», «unisonancia». El término «*Einhelligkeit*», que aparece en otros contextos, también trae consigo esta idea de una armonía de voces que suenan unánimemente. No resulta por demás casual, como podrá confirmarse más adelante, que Kant aluda a la razón en términos de una «voz común» en la que todos tomarían parte (véase CRP, A752/B780).

6 En el caso de los *Prolegómenos* se usa la traducción al español de Mario Caimi.

con meros conceptos» (BXIV); un saber cuyo origen se pretende que no reside en la experiencia, sino *a priori*, en la mera razón. Se trata de examinar si resultan legítimas o no las pretensiones del saber metafísico, estableciendo hasta qué punto puede conocerse algo *a priori* y cuáles serían los límites de un conocimiento tal. Cómo deban entenderse estas pretensiones y cuál sea el alcance de esta investigación es algo que podrá precisarse más adelante, a la luz del asunto que le ocupa a este capítulo. Por lo pronto cabe considerar la forma en que se introduce el problema al que se enfrenta la crítica y las razones que se aducen para llevar a cabo una tarea de este tipo, ya que esto puede contribuir a poner en primer plano la cuestión que nos interesa.

2.1 El campo de batalla de la metafísica

El problema inmediato al que se enfrenta la crítica es introducido, tanto en los prólogos A y B de la *Crítica de la razón pura*, como en algunos comentarios de los *Prolegómenos*, en términos metafóricos que resultan bastante elocuentes, empezando con el primer prólogo, donde se insinúa que la metafísica, tal y como ha sido practicada bajo el dominio de los dogmáticos, no sería más que un campo de batalla de inacabables contiendas [*endlosen Streitigkeiten*] (véase CRP, A VIII-IX). Según se sugiere en el mismo texto, la situación de este territorio no sería gratuita sino que iría de la mano con el gobierno que habría recibido: en los términos metafóricos que Kant emplea, el caos en que se hallaría este ámbito estaría directamente relacionado con el régimen despótico bajo el cual se encontraba. El problema estaría en la incapacidad de la posición dogmática para dar cuenta de los principios que emplea y, por ende, en su incapacidad para ofrecer criterios que puedan respaldar sus asunciones. Esto expondría a sus juicios a toda suerte de contestaciones y los haría inadecuados para responder a tales embates, pues sin criterios de común y universal aceptación no podría justificarse que el punto de vista que se defiende haya de ser considerado como más válido que aquel que se rechaza. En ese sentido, de acuerdo con los *Prolegómenos*, la metafísica no puede aparecer sino como «una tierra en la que efectivamente no se tiene a dispo-

sición ninguna medida ni ningún peso seguro para distinguir lo que está fundamentado [*Gründlichkeit*] de las meras habladurías» (véase Proleg., Pról.; Ak., IV, 256).

A falta de criterios para decidir la validez de los juicios que están en juego, no podrían surgir sino contrastes, diferencias de enjuiciamiento, polémicas que no tendrían término, justamente porque no habría un término, no habría criterios que les pusieran fin. La dificultad que empieza a ponerse de manifiesto por esta vía es que a falta de parámetros que permitan un consenso, a falta de criterios que permitan justificar los puntos de vista enfrentados, no puede sino surgir una confrontación continua, en la que cada cual solo puede tratar de imponer su punto de vista al otro, pero no pretender su reconocimiento, ni mucho menos su aprobación irrestricta. El segundo prólogo no solo sugiere una imagen similar sino que aporta nuevos elementos para entender el carácter problemático que Kant le atribuye a la metafísica:

> Cuando, tras muchos preparativos y aprestos, la razón se queda estancada en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando, para alcanzarlo, se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino; cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo [*einhellig zu machen*] a los distintos colaboradores sobre la manera de realizar el objetivo común [*die gemeinschaftliche Absicht*]; cuando esto ocurre se puede estar convencido de que semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de la ciencia (CRP, BVII)[7].

En este prólogo el autor caracteriza la situación caótica de la metafísica a través de un contraste significativo con la matemática

7 Un diagnóstico similar puede obtenerse también de las siguientes palabras: «incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir. Por lo que respecta a la unanimidad [*Einhelligkeit*] de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ella, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera» (BXIV-XV).

y la física. En concreto, a lo que este contraste apunta es a señalar que las ciencias que se hallan bien fundamentadas habrían encontrado el «camino seguro de la ciencia», mientras que la metafísica continuaría «andando a tientas». De acuerdo con la cita, los rasgos que permitirían determinar si un saber está bien fundamentado y ha alcanzado o no el camino seguro de la ciencia serían fundamentalmente dos: que en esa área sea visible un progreso, es decir, tanto una extensión progresiva de lo que se conoce, como una mayor claridad en lo que constituirían las cuestiones propias de ese saber; y que pueda encontrarse unanimidad (*Einhelligkeit*) entre los conocedores de esa área. El primer rasgo supondría que un saber bien fundamentado puede ser transmitido a otros, el segundo que tal saber puede pretender un consenso estricto.

En efecto, los principios que estarían a la base de un saber fundamentado son para Kant, siguiendo aquí la tradición aristotélica, principios de explicación, esto es, principios que dan cuenta de los diversos pasos, relaciones, elementos, que constituyen un conocimiento. Se trata de puntos de referencia que permiten que un saber pueda ser enseñado y aprendido por otros[8], y junto a esto, que tal saber pueda ser transmitido, ampliado, desarrollado, por parte de aquellos a quienes les sería enseñado.

Pero a la vez, el que un saber se encuentre bien fundamentado posibilitaría un consenso absoluto en ese saber, una unanimidad [*Einhelligkeit*] entre aquellos que se dedican a cultivarlo. De esta forma, se supone que un fundamento cierto es un criterio, cuya validez podría ser reconocida por cualquiera que estuviera suficientemente informado sobre el asunto de que se trata, de modo que tales criterios garantizarían la posibilidad de un consenso pleno entre

8 Así, por ejemplo, según Kant, dado que Newton habría expuesto y demostrado con precisión lo principios fundamentales de la física en su obra *Principios de la filosofía de la Naturaleza*, todo lo contenido en esa obra podría ser aprendido, pues, gracias a esos principios de explicación, el autor «podría mostrar todos los pasos que tuvo que hacer, desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y hondos descubrimientos, no solo a sí mismo sino a cualquier otro, muy evidentemente y destinado a la sucesión» (CJ, 184; Ak., V: 308-309).

los distintos investigadores. De ahí que, en estos ámbitos pueda hablarse de «objetivos en común», de «colaboración», de participación en un mismo proyecto, y no ya de bandos, de confrontaciones interminables, de blancos diversos. Incluso, parecería que esto mismo, que pueda hablarse de un «objetivo en común», de un punto de vista compartido por los diversos colaboradores, también haría posible que pudiera hallarse progreso, sucesión en tal saber. Pues, en ese caso, habría un punto de referencia, un punto de vista común que serviría para determinar hasta qué punto se ha dado o no un avance en ese terreno[9].

Sin embargo, lo que está en cuestión con todo esto no es solo una cuestión *de hecho*, sino una cuestión *de derecho*: no se trata solo —ni lo que importa es tanto— de que en la metafísica no se muestre sucesión ni consenso, sino que sin criterios, sin fundamentos que respalden sus asunciones, no puede pretender legítimamente ni sucesión ni consenso. Es por esto que en los *Prolegómenos*, refiriéndose a aquellos que han sido incapaces de ofrecer tales fundamentos para justificar las pretensiones de la metafísica, Kant afirma: «[…] incurrís en afirmaciones tan inadmisibles y tan inseguras, que una metafísica siempre ha contradicho a la otra, ya sea por lo que respecta a las afirmaciones mismas o a sus demostraciones, y con ello ha anulado ella misma su pretensión a una aprobación duradera [*daurenden Beifall*]» (§4, Ak., IV, 272; 57). Por lo tanto, si el objetivo más evidente de una crítica de la metafísica es establecer hasta qué punto ella es posible como ciencia, podría decirse que este examen supone considerar hasta qué punto tal saber

9 Evidentemente en esta idea de progreso se hace presente un motivo típicamente moderno, que claramente está ausente de la concepción aristotélica. Ciertamente, como lo han subrayado las interpretaciones heideggeriana y gadameriana, esta idea tiene que ver con el otro elemento fundamental que determina la concepción kantiana del conocimiento, la cuestión del método. Sin embargo, como empieza verse a partir de lo dicho, desde la lectura que aquí se propone, la preocupación por el método no debe tomarse como la cuestión principal, sino como un asunto que aparece subordinado a la cuestión de la intersubjetividad que puede pretender y posibilitar el conocimiento.

puede pretender, legítimamente, esa «aprobación duradera», esa comunicabilidad y unanimidad que hasta ahora se le ha negado.

Empero, el problema al que se enfrenta el procedimiento crítico es mucho más amplio y fundamental de lo que podría pensarse a primera vista. Como saldrá a relucir a continuación, al indagar por la legitimidad de las pretensiones de la metafísica, se está formulando una pregunta que no solo afecta esas pretensiones, sino a las pretensiones del conocimiento en general. Esto, sin duda alguna, hace de la crítica una empresa más abarcadora y ambiciosa de lo que podía suponerse inicialmente.

2.2 Entre el «despotismo» y la «barbarie»: la justificación de las pretensiones del saber

> […] saturados tanto del dogmatismo, que no nos enseña nada, como del escepticismo, que no nos promete absolutamente nada, ni siquiera el descanso en una ignorancia lícita; incitados por la importancia del conocimiento que necesitamos, y desconfiando, tras larga experiencia, de todo conocimiento que creemos poseer, o que se nos ofrece bajo el título de la razón pura, solo nos queda una pregunta crítica, según cuya contestación podemos dirigir nuestra conducta futura: ¿*Es, en general, posible la metafísica*? (Prol., Ak., IV, 274; 61, traducción levemente modificada).

Si, a la luz de lo dicho, el procedimiento crítico se concibe en general como un examen de la legitimidad de ciertas pretensiones, que se instaura para cuestionar y revisar asunciones sin fundamento (véase CRP, AXII), habría que pensar que su oponente inmediato es, antes que el escepticismo, el dogmatismo, la posición que se arroga ciertos derechos, sin preguntarse por los títulos de legitimidad de estos[10]. Pero, no son las pretensiones de conocimiento

10 «La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios *a priori* seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios […], sin haber examinado el modo ni el derecho con el que llega

a priori que caracterizan a la metafísica lo que resulta condenable desde el punto de vista de Kant, sino la incapacidad de la posición dogmática para dar cuenta de estas pretensiones. La razón de esto es que, cuando se procede dogmáticamente, no solo se terminan por sostener derechos que resultan injustificables —como el derecho de conocer por la mera razón, según lo intentará demostrar la Primera Crítica—, sino que además se deja sin suelo sólido el edificio que se pretendía sostener y se termina por poner en riesgo su misma posibilidad.

Y es que al presentarse como una construcción a la que le faltan fundamentos resistentes, la metafísica puede ser fácilmente atacada, e incluso demolida, por cualquiera. Especialmente, para usar las palabras del autor, puede ser amenazada por «los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero» y tienden a destruir, de tanto en tanto, «la unión ciudadana [*die bürgerliche Vereinigung*]» (véase CRP, A IX). Así, como estas palabras lo delatan, al cuestionar las pretensiones de la metafísica y al poner en tela de juicio la posibilidad de un conocimiento *a priori*, el escéptico no solo pondría en riesgo un tesoro apreciable para la metafísica, sino las bases de todo asentamiento duradero, la posibilidad de toda fundamentación sólida. Parecería que, aunque el contendiente más visible al que la filosofía crítica se pretende enfrentar es el dogmático, el enemigo de fondo no es otro que el escéptico, aquel nómada que cuestiona la posibilidad de todo «asentamiento duradero» y que trae consigo la sombra de la anarquía, «la huella de la antigua barbarie»[11].

a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad» (CRP, BXXXV).

11 Estos términos metafóricos son sugeridos por Kant cuando señala: «su dominio [el de la metafísica], bajo la administración de los *dogmáticos*, empezó siendo *despótico*. Pero, dado que la legislación llevaba todavía la huella de la antigua barbarie [*alten Barbarie*], tal dominio fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa anarquía; los *escépticos*, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión ciudadana» (CRP, A IX). Aquí claramente no solo se establece una correlación entre «la antigua barbarie», «guerras intestinas», «anarquía» y ataques escépticos,

Los términos metafóricos que Kant emplea en este contexto no deben tomarse como meramente ilustrativos u ornamentales, sino que resultan bastante significativos. Pues, empiezan a poner de manifiesto el concepto de «*a priori*» que la filosofía crítica supone y lo que está en juego cuando se pregunta por la posibilidad de un conocimiento de ese tipo. Lo que está en juego es hasta qué punto puede hablarse legítimamente de un conocimiento que no se fundamenta en la experiencia; este es el «asentamiento duradero» que el escéptico pondría en duda, y que la filosofía crítica pretendería legitimar cuando se plantea la tarea de examinar las pretensiones de la metafísica; este es el asentamiento en ausencia del cual, según se sugiere en el primer prólogo, no quedaría sino el caos, la destrucción del «orden ciudadano», la «barbarie».

El punto es que si se niega la posibilidad de fundamentos *a priori* del conocimiento se niega también la posibilidad de que este pueda basarse en principios universales y necesarios, ya que Kant sostiene (siguiendo a Hume) que tales rasgos no pueden obtenerse *a posteriori*, en lo empíricamente dado[12]. Pero, al negar la posibilidad de fundamentos tales se niega a la vez la existencia de criterios objetivos para distinguir aquellos juicios que tendrían que ser considerados como necesariamente válidos por cualquiera, de aquellos que solo podrían pretender una aceptación restringida, individual. De ahí que el escepticismo radical sea considerado como «un modo de pensar en el cual la razón procede con tanta violencia contra sí misma, que nunca habría podido surgir sino ante la completa desesperación de obtener satisfacción en lo que respecta a sus propósitos más importantes» (Prol., §4, Ak., IV, 272; 57). En el escepticismo, la razón en último término terminaría por poner en riesgo lo que el filósofo considera como un signo distintivo de

sino que estos últimos se identifican con una suerte de hordas destructoras, que vuelven más caótica una situación que, bajo el dominio despótico, ya es conflictiva.

12 «La experiencia nos enseña que algo tiene éstas u otras características, pero no que no pueda ser de otro modo, […] la experiencia nunca otorga a sus juicios una universalidad verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa […]» (CRP, B3-4).

la misma razonabilidad: el poder dar cuenta, el poder justificar, el poder determinar algo como objeto de conocimiento, a través de principios necesarios y universales, que puedan pretender, e incluso exigir, el asentimiento de cualquiera. Es por esto que en el prólogo a la *Crítica de la razón práctica*[13] se afirma:

> Lo peor que pudiera ocurrir a estos esfuerzos es que alguien hiciese el inesperado descubrimiento de que no hay en ninguna parte, ni puede haber, conocimiento alguno *a priori* [...]. Eso sería tanto como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón. Pues nosotros decimos tan solo que conocemos algo por la razón, cuando tenemos conciencia de que hubiésemos podido saberlo también aun cuando ello no se nos hubiese presentado así en la experiencia. Por consiguiente es lo mismo conocimiento racional y conocimiento *a priori*. Querer de una proposición de la experiencia sacar necesidad (*ex punicem aquam*) y querer proporcionar con ella también verdadera universalidad a un juicio [...] es una contradicción manifiesta (CRPr, 24-25; Ak., V, 12-13)[14].

Lo que está en juego cuando se emprende una crítica de la razón en su uso puro no es entonces una cuestión limitada que interese solamente a las pretensiones de la filosofía, pues lo que se intenta justificar a través de tal examen es la pretensión de conocer con universalidad y necesidad. Se trata de una pretensión que no solo exhibe la filosofía sino, en general, desde el punto de vista de Kant, todos los saberes que se pretenden objetivos, en especial aquellos que, a su modo de ver, se encuentran mejor fundamentados y merecen con mayor razón el apelativo de ciencias: la ma-

13 En el caso de la *Crítica de la razón práctica* se usa la traducción al español de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente.

14 Aunque en retrospectiva Kant considera que ese peligro está completamente conjurado (CRPr, 24-25; Ak., V, 12-13), esto se debe justamente al éxito que le otorga a su tarea crítica, ya que es solo tras dicha crítica que puede sostenerse que hay principios *a priori* que son condiciones indispensables del conocer, esto es, condiciones que no pueden negarse a menos que se quiera negar toda forma de conocimiento. No obstante, antes de la crítica ese peligro estaba, y es aquello que hace más necesaria tal empresa, como podrá confirmarse en lo que sigue.

temática y la física. De esta forma, al indagar por los límites y los fundamentos de la metafísica, la filosofía crítica pretende encontrar a la vez aquellos principios que permiten legitimar y asegurar las pretensiones de necesidad y universalidad que, *de facto*, según Kant, exhiben ciertos juicios de conocimiento[15]. Cómo es posible justificar tales pretensiones, es justamente lo que se indaga cuando se pregunta cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*[16].

3. El problema general de los juicios sintéticos *a priori* y el giro trascendental de la filosofía crítica

Es bastante claro que las propuestas interpretativas y las controversias acerca del sentido —o sin-sentido— que pueda otorgársele a lo «sintético *a priori*» están lejos de terminar, y el propósito de este apartado no puede consistir en ofrecer una propuesta concluyente sobre este asunto. Más aún, ni siquiera se trata de participar en esta discusión que continúa ocupando a numerosos epistemólogos[17], pues esto desbordaría los límites de la in-

15 Como se sabe, la inclusión, dentro del rango de interés de la filosofía crítica, de juicios que no tienen un carácter cognoscitivo (teórico o práctico), sino estético es solo posterior. Este capítulo se limita a la propuesta inicial de Kant, para dar cuenta de las pretensiones de validez de ciertos juicios de conocimiento. Luego, en capítulos posteriores (particularmente en el V y en el VI), se examinará hasta qué punto tal propuesta puede dar cuenta de las pretensiones *sui generis* que exhiben los juicios de gusto.

16 Kant asume que los juicios de la matemática y de la ciencia natural son posibles, según lo mostraría la realidad de tales ciencias. En esa medida, por lo que se refiere a tales juicios solo habría que indagar cómo son posibles. En cambio, en el caso de la metafísica, su «marcha defectuosa» haría dudar incluso de su misma posibilidad como ciencia. Sin embargo, el autor encuentra como hecho indudable, que serviría como punto de partida para el tratamiento de este asunto, el que la razón humana apunte inevitablemente a plantearse cuestiones que «no pueden responderse ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso». Por ende, la metafísica sería real en cuanto disposición natural, y lo que habría que indagar entonces es cómo sea ella posible como una disposición tal (véase CRP B19-22).

17 Al respecto véanse los artículos ya clásicos de Lewis White Beck «Can Kant's Synthetic Judgments be Made Analytic?» y «Kant's Theory of Definition» (*Kant*, ed. Robert Paul Wolf, Doubleday, New York, 1967, pp 3-36); Henry

vestigación y tampoco contribuiría mayormente a dilucidar su problema principal. De lo que se trata más bien es de comprender la centralidad y la amplitud que Kant le otorgaba a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, así como su propuesta para resolver este problema general. Además, este análisis puede ofrecer indicaciones ulteriores sobre la filosofía crítica, a la luz de las cuales podrá obtenerse una visión más precisa y comprensiva del concepto de «comunicabilidad» que se desprende de esta perspectiva.

La centralidad que adquiere la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es subrayada por Kant cuando insiste en que el asunto principal que se le plantea a la filosofía crítica puede reducirse a la «fórmula» de ese «único problema» (véase CRP B19; Prol., §5, 279), y cuando sugiere que las cuestiones fundamentales que pretende resolver en sus otras dos Críticas pueden plantearse en términos de esa cuestión general (MFC, 420-421; CJ, §36, 149). Esto indicaría que esa pregunta puede ser interpretada como la cuestión cardinal que la filosofía crítica busca resolver, al ocuparse de la fundamentación de diversos ámbitos. Se trata, por consiguiente, de un asunto lo suficientemente amplio como para comprender juicios que pertenecen a diferentes dimensiones de la experiencia humana que, en todo caso, tendrían que compartir un rasgo común.

Cómo ha de entenderse ese rasgo común es algo que puede ponerse de manifiesto al considerar el tipo de juicios que Kant engloba dentro del rango de interés de la filosofía crítica. Entre ellos se encuentran juicios que harían parte del ámbito de la metafísica tales como «toda alteración tiene una causa»; juicios matemáticos como «la suma de los tres ángulos internos de un triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos»; juicios morales como «debes respetar al prójimo»; y, como se verá más adelante (*infra* cap. VI), un juicio estético como «esto es bello». En todos estos juicios —con

Allison (1973, pp. 36-75) y (1983, pp. 73-80); Jonathan Bennett (1966, pp. 4-10); Patricia Kitcher (1999, pp. 425-470).

excepción del juicio de gusto[18]— se exhibe una pretensión de necesidad y de universalidad *objetivas*: la pretensión de que aquello que se predica en el juicio valga necesariamente y sin excepción para todos los objetos a que se refiere. Así, se pretende que el concepto de causalidad sea aplicable necesariamente y sin excepción no a esta o tal alteración, sino a toda alteración; que la suma de los tres ángulos internos de un triángulo sea necesariamente aplicable a todos los triángulos; que el deber que se expresa en el juicio moral sea exigido en todos los casos y sea aplicable a todas las máximas de acción, sin excepción (véase Prol., 298-299; FMC 408; CRPr 58).

Pero a la vez, en todos estos juicios se exhibe una pretensión de necesidad y universalidad *subjetivas*: la pretensión «de exigir *a priori* imperiosamente la aquiescencia» (CRPr, Ak., V, 53). En cada uno de esos casos se pretende, según Kant, que los juicios de otros se conformen necesariamente con el propio (véase Prol., 299), y que el juicio no solo valga para uno sino que valga para cualquier hombre en todo tiempo y circunstancia, y en el caso de la moral, incluso, para todo ser racional. De esta manera, el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* puede ser interpretado, en principio, como el problema de justificar cómo sea posible, cómo puedan legitimarse esas pretensiones de universalidad y necesidad tanto objetivas como subjetivas, que se encuentran expresadas en ciertos juicios de conocimiento y en ciertos juicios prácticos[19].

Desde el punto de vista de Kant, una pretensión tal no puede ser legitimada apelando a la experiencia, dado que, como ya se mencionó, uno de sus presupuestos básicos (que retoma de Hume) es que la experiencia enseña «lo que es» pero no «lo que debe

18 Como se expondrá posteriormente (*infra* cap. V, 2.3 y 2.4), el análisis del juicio de gusto que se ofrece en la *Crítica de la facultad de juzgar* excluye que este pueda exhibir una pretensión de universalidad y de necesidad *objetivas* (véase CJ, §8, 24), dado el carácter estético y el carácter singular que se le otorga. Lo más que podrá afirmarse con respecto a esto es que de ciertos —aunque indefinibles— objetos puede decirse que son ocasión para un específico sentimiento de placer en quienes se relacionan con ellos.

19 Como ya se señaló, el caso *sui generis* de los juicios de gusto se dejará para los capítulos posteriores.

ser». Se trataría de juicios que, dadas sus pretensiones, no pueden fundarse en elementos empíricos, es decir, *a posteriori*, sino solo apelando a fundamentos *a priori*. La distinción entre *a priori* y *a posteriori* puede entenderse entonces, como una distinción epistemológica que se refiere a la forma en que pueden ser legitimados ciertos juicios (véase CRP B1-B6; Prol. 265-266 y 275)[20]. Consiguientemente, el problema de los juicios sintéticos *a priori* emerge una vez se reconoce que hay juicios que exhiben pretensiones de universalidad y necesidad pero que no cumplen una función meramente aclaratoria, sino ampliativa.

Este sería, precisamente, el caso de todos los juicios que se incluyen dentro del rango de consideración de la filosofía crítica. Así, según Kant, ni el concepto de causalidad podría obtenerse del concepto de alteración, ni la suma de los ángulos internos del triángulo como igual a dos ángulos rectos, del concepto de triángulo, ni el deber que se expresa en el juicio moral, del concepto de una voluntad como la humana. Se trataría de juicios cuya función no sería meramente la de clarificar ciertos conceptos, mostrando lo que está implícito en ellos, a través de recursos estrictamente lógicos, sino la de ampliar de cierta manera esos conceptos, proveyendo rasgos de los mismos que no podrían obtenerse por medios lógicos[21].

20 Esto, por demás, resulta consecuente con el carácter que se le ha atribuido a la filosofía crítica como un examen que se ocupa de la legitimación de ciertas pretensiones a través de la determinación de fundamentos, de razones que puedan respaldarlas (véase 2.1, en este capítulo).

21 Interpreto así, con Allison (1983, pp. 75-77), la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos en términos epistemológicos, teniendo en cuenta la diversa función cognoscitiva que según los *Prolegómenos* (véase 266) cumplirían: los unos, la de clarificar a través de medios estrictamente lógicos conceptos que poseemos, mostrando lo que está implícito en ellos (juicios analíticos); los otros, la de extender estos conocimientos en un «sentido material», es decir, proveyendo una nota del concepto que no podía obtenerse por derivación lógica (juicios sintéticos). Esta «extensión» tendrá que ser entendida por Kant en sentidos diferentes, de acuerdo con el tipo de juicio sintético *a priori*. Pues en el caso de los juicios teóricos se defenderá que aquello que permite tal extensión es la relación de los conceptos vinculados en el juicio a una intuición, mientras que en el caso de los juicios morales y en el de los juicios de gusto no será propiamente una

Dado esto, las pretensiones de universalidad y necesidad que exhibirían tales juicios no podrían justificarse apelando a principios, a razones puramente lógicas, como en el caso de los juicios que cumplirían una función meramente aclaratoria.

Recogiendo lo dicho, la pregunta por cómo sean posibles los juicios sintéticos *a priori* puede interpretarse como la pregunta por las razones, por los fundamentos (*Gründe*) que pueden aducirse para justificar las pretensiones de universalidad y necesidad de unos juicios que, dadas tales pretensiones, no pueden fundarse en la experiencia; pero tampoco, dado su carácter sintético, en principios meramente lógicos, como el principio fundamental de no-contradicción.

Ahora bien, al formular esta pregunta, Kant está rompiendo ya con el marco filosófico dominante para sugerir que desde ese modelo, el carácter distintivo de los juicios de conocimiento y la forma en que sus pretensiones podrían justificarse, no habrían recibido una explicación apropiada[22]. Es por esto que la formulación

---

referencia a la intuición lo que explique el carácter sintético, ampliativo de los mismos.

22 Según Kant, desde el marco conceptual que, a pesar de sus diferencias, compartirían empiristas y racionalistas, solo cabrían dos formas básicas de conocimiento: por una parte, un conocimiento necesario *a priori*, que se basaría en meros conceptos racionales («verdades de la razón», en términos leibnizianos; «meras relaciones de ideas», en términos de Hume); y por otra parte, un conocimiento contingente, *a posteriori*, que se derivaría de la experiencia («verdades de hecho», en términos leibnizianos; «cuestiones de hecho» en términos de Hume). Sin embargo, según Kant, es justamente desde esta disyuntiva que cobraría toda legitimidad el escepticismo de Hume con respecto a la metafísica (véase CRP B19, Prol., §5, 277-278). Si se supone que todo conocimiento se basa, o bien en relaciones lógicas necesarias, o bien en cuestiones de hecho contingentes, habría que conceder que principios metafísicos fundamentales como el de causalidad, no tendrían asidero ni resultarían justificables, dado que Kant reconoce con Hume que la necesidad de tales principios no podría legitimarse apelando al principio lógico fundamental de identidad o no contradicción, como tampoco a la experiencia. En el caso de lo juicios prácticos, por otra parte, el autor también subrayará que desde el marco de explicación dominante, en el cual comprende nuevamente tanto a empiristas como racionalistas, no se habría podido dar cuenta del carácter distintivo de los juicios prácticos

del problema general de la crítica, en términos de la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, tendrá que suponer un cambio de enfoque, a través del cual se propone replantear las pretensiones de universalidad y necesidad de los juicios de conocimiento tanto teóricos como prácticos y establecer la forma adecuada en que estas podrían ser justificadas[23]. Se trata precisamente de la perspectiva trascendental; pero además, al insistir en que solo a través de esta perspectiva puede darse respuesta al problema de los juicios sintéticos *a priori*, el autor defenderá que las pretensiones del saber solo pueden ser justificadas desde ese punto de vista.

3.1 La perspectiva trascendental ante el problema de la objetividad

En el apartado anterior se puso de manifiesto que el propósito fundamental de la filosofía crítica es justificar nuestro derecho a usar juicios de conocimiento ampliativos, que tienen pretensiones tanto de objetividad como de validez intersubjetiva; también se sugirió que el planteamiento de este problema conlleva a la adopción de un enfoque novedoso que Kant concibe como la única alternativa posible para llevar a cabo esta tarea justificativa: la perspectiva trascendental. Habría que ver ahora, en qué consiste este punto de vista peculiar y de qué manera puede cumplir, en general, con la tarea que se le asigna.

Sin duda alguna, lograr una comprensión adecuada del concepto kantiano de «trascendental» no es una tarea fácil, más aún cuando se trata de un término que el autor usa en diversos contextos de sus obras críticas para calificar elementos y niveles diversos de reflexión[24]. Sin embargo, a través de esta diversidad de usos, Kant

puros, pues no se habría podido explicar a la vez el carácter vinculante y la fuerza motivacional de los mandatos morales.

23 Ermanno Bencivenga ha destacado este aspecto «innovador» de la estrategia crítica kantiana en términos de un «cambio de paradigma», de una transformación en el modelo de explicación que pretendía romper con el marco conceptual dominante (véase Bencivenga, 1987, pp. 32-88).

24 Así, se habla de un conocimiento, de una filosofía, de un método trascendental (véase CRP, A11-12/B25; A56/B80-81; A65-66/B90; A783/B811), pero también de facultades que tienen un uso trascendental (A123, B151-2), e incluso de ideas trascendentales (A409/B436).

insiste en ciertas ideas fundamentales que resultan definidoras del concepto, y que caracterizarían tanto al enfoque novedoso de su filosofía como a la forma de proceder que sería propia de este:

> Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en tanto que tal modo ha de ser posible *a priori* (A11-12/B25).

> No todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental (lo que equivale a la posibilidad del conocimiento o al uso de este *a priori*), sino solo a aquél mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas puramente *a priori* y cómo lo son. Por ello ni el espacio ni ninguna representación geométrica *a priori* del mismo constituye una representación trascendental. Solo puede llamarse trascendental el conocimiento de que tales representaciones no poseen origen empírico, por una parte, y, por otra, la posibilidad de que, no obstante, se refieran *a priori* a objetos de la experiencia (A56/B80-81).

> La prueba [trascendental] no muestra, en efecto, que el concepto dado (por ejemplo, el de lo que sucede) nos lleve directamente a otro concepto (el de causa) […], lo que muestra es que la misma experiencia y, por tanto, el objeto de la experiencia, sería imposible sin dicha conexión (A783/B811).

De acuerdo con la primera cita, la filosofía trascendental sería una reflexión que se ocupa no tanto de los objetos, como de nuestro modo de conocerlos. Esta caracterización sugiere, de entrada, la distancia que Kant busca tomar con respecto al punto de vista entonces dominante en la filosofía, que reúne bajo el título general de «realismo trascendental». En contraste con este último, desde el cambio de metodología que Kant propone, las pretensiones de objetividad que exhiben ciertos juicios no pueden justificarse partiendo de los objetos, como algo dado independientemente del sujeto, sino partiendo de nuestro modo de conocer, de nuestro modo de tener experiencia de objetos. El sentido de esta transfor-

mación puede entenderse mejor considerando otros rasgos que el autor le atribuye a este punto de vista.

De acuerdo con la segunda cita, la investigación trascendental se encargaría de mostrar que hay elementos *a priori* en el conocimiento, es decir, de acuerdo con los criterios kantianos de aprioridad, elementos que se caracterizan por su independencia de la experiencia y por su universalidad y necesidad[25]. De acuerdo con la tercera cita, esta investigación también traería consigo una metodología peculiar que se ocuparía de probar que ciertas representaciones pueden considerarse como condiciones indispensables de la experiencia. Precisamente, la idea de Kant al respecto es que la forma de justificar que a la base de nuestro conocimiento se encuentran elementos *a priori*, objetivamente válidos, consiste en probar que tales elementos pueden considerarse como las condiciones indispensables de nuestro modo de conocer objetos y, en general, de nuestro modo de tener experiencia. De esta forma, al poner al descubierto las condiciones constitutivas, trascendentales del conocer, o en términos de Henry Allison, las condiciones epistémicas fundamentales (véase 1983, pp. 10-13), la investigación trascendental pretendería defender la necesidad y la universalidad objetivas de esas condiciones.

Podría decirse, retomando lo anterior, que la investigación trascendental tiene el propósito de justificar las pretensiones de objetividad que exhiben ciertos juicios de conocimiento, o en términos kantianos, nuestro derecho a usar juicios sintéticos *a priori*,

25 «En lo que sigue entenderemos, entonces, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de ésta o aquella experiencia [...]. La experiencia nos enseña que algo tiene éstas u otras características, pero no que no pueda ser de otro modo. En consecuencia si se encuentra, *en primer lugar*, una proposición que, al ser pensada, es simultáneamente *necesaria*, tenemos un juicio *a priori*. Si, además, no deriva de otra que no sea válida, como proposición necesaria, entonces es una proposición absolutamente *a priori*. *En segundo lugar*, la experiencia nunca otorga a sus juicios una universalidad verdadera o estricta [...]. Por consiguiente, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*» (CRP, B3-4).

al probar que estos juicios ampliativos se basan en elementos *a priori*, es decir, en elementos universales y necesarios, que no tienen una procedencia empírica. A su vez, este carácter universal y necesario de esos elementos se alegaría al mostrar que son condiciones trascendentales, esto es, condiciones indispensables de nuestro modo de conocer, que no se pueden negar a menos que se pretendan negar asunciones básicas, que ni siquiera el escéptico estaría dispuesto a rechazar[26]. Tal es, por lo menos, el esquema que se intenta aplicar cuando se trata de establecer los límites y condiciones de posibilidad del conocimiento teórico. En este caso se tiende a tomar como punto de partida operaciones o tareas cognoscitivas básicas que no son cuestionadas por el escéptico (por ejemplo, el juicio sobre la ocurrencia de un evento en el tiempo), para mostrar que ellas suponen aquellos principios *a priori* que el escéptico pretende negar (la ley de causalidad, para seguir con el ejemplo; véase Guyer, 1987, pp. 241-258; Kitcher, 1999, p. 447).[27]

---

26 Este aspecto justificativo de la investigación kantiana ha sido subrayado por diversos intérpretes contemporáneos, que se han ocupado de examinar las pruebas trascendentales ofrecidas por Kant, para evaluar su fuerza argumentativa y su eficacia como pruebas anti-escépticas (véase Föster, 1989; Cabrera, 1999 y Stern, 1999). Dado que desborda el objetivo de esta investigación, no me puedo detener en los problemas generales que se han detectado en esta forma de argumentar; lo que sí resultará fundamental en los siguientes capítulos (especialmente en los capítulos V y VI), será evaluar su pertinencia y eficacia para resolver el problema del gusto.

27 Este es, específicamente, el esquema que sería característico del «método sintético» que, según Kant, prevalecería en la *Crítica de la razón pura* (véase Prol., IV, 263; 274-275). Sin embargo, no hay que perder de vista que, como lo ha destacado Paul Guyer, en este texto se proponen también diversas pruebas que seguirían más un método analítico que uno sintético (véase 1987, p. 6). En este caso, cuando se hace uso del «método analítico», se toman como «hechos innegables» asunciones menos fundamentales. Se parte entonces directamente de proposiciones sintéticas *a priori*, por ejemplo, de los juicios de la matemática y de la física, para argumentar, como se haría en los *Prolegómenos*, que sin suponer ciertas condiciones *a priori* tales juicios (que se asumen como hechos innegables) no serían posibles. Sin embargo, estos argumentos, como lo han subrayado diversos comentaristas (véase, por ejemplo, Guyer, 1987, pp. 417-428), resultan aún menos efectivos contra el escéptico en tanto que asumen como punto

Ahora bien, esta tarea justificativa, que sería característica de la metodología trascendental, implicaría también un aspecto genético, como lo han insistido algunos intérpretes[28]; dado que, al demostrar que hay condiciones universales y necesarias del conocer, la investigación pretendería demostrar también que esas condiciones *a priori*, no empíricas, indispensables para la experiencia, no pueden sino tener su fuente en las mismas capacidades subjetivas del conocer. Este es el giro subjetivo que se anunciaba en la primera cita como característico de la filosofía kantiana y que el autor identifica como «idealismo trascendental». La idea eje de esta posición es justamente «que solo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (BXVIII). De modo que toda condición *a priori*, necesaria y universal del conocimiento depende de estructuras cognitivas del sujeto: de la forma espacio-temporal de la sensibilidad humana y de funciones categoriales que tendrían su origen en la espontaneidad del entendimiento[29]. Al probar entonces que el conocimiento de objetos se basa en ciertos principios *a priori*, la investigación no solo pretendería demostrar

de partida hechos más complejos, cuya descripción no solo podría ser cuestionada, sino que podría concebirse de otras maneras. Esta es una limitación que, en cierta medida, podrá encontrarse en la «Crítica de la facultad de juzgar estética», ya que, como lo veremos más adelante, allí se parte de un hecho que bien podría caracterizarse e interpretarse de una forma diferente a la que se propone (*infra* cap. V, especialmente, 2.5).

28 En particular Dieter Henrich (1989, pp. 35-40) y Patricia Kitcher (1999, pp. 425-470), quien en parte recupera las consideraciones realizadas por Henrich en el ensayo mencionado.

29 Interpreto así el idealismo trascendental como la teoría general de acuerdo con la cual las facultades de conocimiento son condición necesaria del conocimiento de objetos. Si bien es cierto que en algunos pasajes Kant limita este enfoque a la consideración de que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad, de las que depende la experiencia de objetos (véase, por ejemplo, CRP, A369), no hay que perder de vista que en otros lugares sugiere que los conceptos puros, que tendrían su origen en el entendimiento humano, también serían fundamentales en su definición del idealismo trascendental (ver por ejemplo A129; BXXVII-XXIX). Tampoco se debe olvidar que en el prólogo a la edición B (XXII, nota), Kant promete que tanto en la «Estética Trascendental» como en la «Analítica trascendental» se ofrecerán pruebas del idealismo trascendental. En esa medida, considero que esta teoría puede interpretarse en los términos amplios que he sugerido.

que hay condiciones epistémicas fundamentales del conocer sino que esas condiciones indispensables del conocimiento, que garantizarían su objetividad, tienen su origen en una capacidad u operación de la subjetividad[30].

Así, aunque no todo elemento que tiene su origen en la subjetividad puede considerarse como condición indispensable del conocer, toda condición indispensable del conocer, desde el punto de vista de Kant, no puede tener sino un origen en las facultades superiores de conocimiento. En esa medida, sin apelar al idealismo trascendental no se podría justificar que haya condiciones *a priori*, indispensables del conocer, y sin apelar a tales condiciones tampoco se podrían justificar las pretensiones de objetividad de los juicios de conocimiento[31]:

> Es posible que alguien propugnara una tercera vía entre las dos únicas alternativas citadas, a saber, las categorías no son ni primeros principios *a priori*, *espontáneamente pensados*, de nuestro conocimiento, ni están extraídas de la experiencia, sino que son disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros

30 Esto, por lo demás, es algo que Kant argumenta tanto en la «Estética trascendental» como en la «Analítica trascendental», al defender que la aprioridad del espacio y del tiempo va de la mano con su idealidad trascendental; con que ambos deban ser considerados como formas de la intuición pura, como estructuras fundamentales de la sensibilidad humana (véase CRP A42-43/B60); y al insistir en que los conceptos puros tienen su asiento y deben derivarse del entendimiento, al ser considerado en sus funciones y operaciones fundamentales (A65-6/B91). Pero además, esta idea se hace presente desde la noción misma de «aprioridad» que Kant hace explicita en varios lugares textuales, de acuerdo con la cual, que ciertos elementos tengan un carácter no empírico implica que tienen su origen en la subjetividad, en las facultades cognitivas humanas o, en términos kantianos, en la «facultad de conocer» (véase Prol., §36, IV, 319; CRP A125-126; A195-196/B240-241).

31 Esto no significa que no sea plausible separar los elementos metodológicos —justificativos— de la propuesta kantiana, de sus presupuestos idealistas trascendentales, como lo han intentado diversos comentaristas en la línea que Peter Strawson adopta en *The Bounds of Sense*. Pero tal vez estas interpretaciones no puedan considerarse como plenamente «kantianas». En esto suscribo la opinión expresada por Henry Allison (véase 1983, pp. 3-13).

> desde el comienzo de nuestra existencia [...]. Pero la objeción decisiva a esta vía media [...] consistiría en que las categorías carecerían entonces de necesidad, propiedad que forma parte esencial de su concepto [...]. Esto es precisamente lo que más desea el escéptico, ya que todo nuestro conocimiento a través de la supuesta validez objetiva de nuestros juicios no es más que pura ilusión. Tampoco faltaría quien no admitiera tal necesidad subjetiva (que ha de ser sentida). Lo cierto es que no podríamos *contender* [*hadern*] con nadie sobre algo basado simplemente en la forma de estar organizado su sujeto [*sein Subjekt*] (B168, traducción levemente modificada, cursivas propias).[32]

Frente al idealismo trascendental solo quedarían dos formas de concebir las condiciones del conocimiento que Kant considera igualmente descartables: la posición empirista básica, que afirma que todo nuestros conceptos de objetos son derivados únicamente de la experiencia; y una explicación de cuño «racional teológico» —que en los *Prolegómenos* se asocia a Crusius (véase nota, 319), pero que bien puede atribuirse a un Descartes—, de acuerdo con la cual, aquellos conceptos que determinan nuestra experiencia no serían sino «disposiciones subjetivas», innatas, implantadas en nosotros por un creador infalible y bondadoso, que no nos engaña.

32 En los *Prolegómenos* se encuentra una consideración en el mismo sentido: «Una concordancia tal, y concordancia necesaria, de los principios de la experiencia posible con las leyes de la posibilidad de la naturaleza, solo puede producirse por dos clases de causas: o bien estas leyes son tomadas de la naturaleza por medio de la experiencia, o bien, inversamente, la naturaleza es derivada de las leyes de la posibilidad de la experiencia en general, y es completamente idéntica a la mera legalidad universal de ésta última. Lo primero se contradice a sí mismo, pues las leyes universales de la naturaleza pueden y deben ser conocidas *a priori* (esto es, independientemente de toda experiencia), y ser puestas en el fundamento de todo uso empírico del entendimiento; por consiguiente, solo queda lo segundo». En la nota agrega la tercera posibilidad: «solo Crusius encontró un camino medio: que un espíritu que no puede equivocarse ni engañarnos implantó originariamente en nosotros estas leyes de la naturaleza [...]» (Prol., §36, IV, 319; 181).

La primera alternativa se excluye porque justamente al suponer que todas nuestras representaciones se derivan de la experiencia, sería contradictorio afirmar que hay conceptos que preceden a toda experiencia, como su condición de posibilidad. De modo que, desde esta explicación, no cabría hablar propiamente de condiciones *a priori*, necesarias y universales del conocer. Por su parte, la segunda alternativa se descarta porque le otorgaría una necesidad arbitraria y meramente contingente a las condiciones del conocer. En esa medida, no daría cuenta del carácter objetivo que sería propio de esas condiciones, ni permitiría hablar propiamente de condiciones necesarias. Al mostrar la invalidez de estas dos alternativas y al subrayar que se trata de las únicas pensables, Kant pretendería argumentar, por descarte, que la única posibilidad restante es la que se deriva de la perspectiva trascendental.

Ciertamente, este es un argumento que puede ser objetado si, aparte de las posibilidades consideradas por el autor, pueden plantearse otras alternativas plausibles, ya que en este caso el argumento podría ser acusado de un *non sequitur*, Así lo han intentado mostrar algunos comentaristas recientes, de acuerdo con los cuales el propio Kant habría dado pistas para pensar en una concepción alternativa de las condiciones trascendentales, que lo comprometería menos con un modelo «constructivista» del conocimiento[33].

33 Me refiero, en particular, a las interpretaciones de Kenneth R. Westphal (1997, pp. 139-189) y Paul Guyer (1987, pp. 267-276), quienes han argüido que el mismo Kant, con sus idea del espacio no vacío (véase tercera analogía, A214/B261), y del principio de la afinidad de lo dado (A766-767), habría dado pie para pensar en una alternativa posible, de acuerdo con la cual habría condiciones necesarias de la experiencia que no dependerían de las facultades de conocer sino del modo de ser de los objetos. Así, a la luz de este punto de vista, nuestro modo de conocer también supondría ciertas condiciones que las cosas nos ofrecerían, sin las cuales no podríamos conocerlas como las conocemos, ni desarrollar las actividades intelectuales que realizamos a partir de ellas. Según Westphal, estos rasgos podrían establecerse *a priori* como condiciones materiales, necesarias de la experiencia que no tendrían su asiento en el sujeto, pero que exhibirían una necesidad condicional, en el sentido de que serían requeridas por el sujeto humano para tener experiencia (véase 1997, p. 179). De suerte que, en contra de Allison (véase 1983, pp. 9; 27 y 110) y del propio Kant, Westphal

Sin embargo, lo que resulta más notable cuando se consideran estas lecturas, es que aunque el autor daría pie para pensar en un punto de vista más matizado, en todo caso insista en afirmar el modelo fuerte que se desprende de la perspectiva idealista trascendental. Esto puede resultar significativo para este trabajo, dado que, como se verá a continuación, la insistencia en pensar la objetividad en términos constructivistas o idealistas trascendentales, no solo mostraría que la teoría kantiana del conocimiento se respalda en presupuestos substantivos que comprometerían al autor con una determinada concepción de la realidad, como lo considera Westphal, (véase 1997, p. 125), sino que también pondría de manifiesto un determinado concepto de «comunicabilidad» que el autor considera como indisoluble de su teoría y que pretende defender a través de ella.

3.2 La perspectiva trascendental ante el problema de la intersubjetividad

Retomando las consideraciones realizadas en el apartado anterior, podría decirse que uno de los objetivos fundamentales del enfoque trascendental es mostrar que el conocimiento de objetos depende de estructuras intuitivas y funciones intelectuales básicas y, con esto aducir que hay estructuras y funciones subjetivas, epistémicamente indispensables, sin la cuales, el sujeto no podría estructurar su experiencia. Las formas puras de la sensibilidad, los conceptos puros del entendimiento y los principios del juzgar derivados de éstos, serían esas condiciones que delimitarían la experiencia posible para el hombre. En esa medida, serían los criterios de objetividad para determinar *a priori* aquello que puede considerarse como objeto de conocimiento desde la perspectiva humana y, por ende, los criterios que permiten delimitar aquello que podría pretender valer objetivamente.

Pero a la vez, estos criterios de objetividad pueden considerarse como criterios de intersubjetividad. Como sale a relucir en

sostiene que sí podría hablarse de condiciones necesarias de la experiencia, independientemente del idealismo trascendental (véase 1997, p. 179).

los *Prolegómenos*, solo de aquellos juicios que pueden considerarse como objetivamente válidos puede pretenderse la adhesión irrestricta de todos, mientras que de aquellos que carecen de tal validez no puedo pretender «en modo alguno que yo mismo haya de opinar siempre así, ni que todo otro haya de opinar precisamente como yo» (véase Prol., Ak., 298-299). En términos kantianos técnicos, si un juicio no puede pretender universalidad y necesidad *objetivas* tampoco podría pretender universalidad y necesidad *subjetivas*[34].

Es por esto que al final del parágrafo conclusivo de la deducción trascendental (véase B168), antes citado (ver 3.1 en este capítulo), Kant señala que «no podríamos contender [*hadern*] con nadie sobre algo basado en la forma de estar organizado su sujeto», insinuando así que un rasgo característico de aquello que puede considerarse objetivo es que puede ser contestado, replicado, objetado. En efecto, sin criterios que permitan justificar ante cualquiera que ciertos juicios pueden considerarse como válidos o como inválidos, nadie tendría el derecho de disputar con otro o de refutar con contundencia la invalidez de su juicio, ni mucho menos de exigir que tenga que estar de acuerdo con él. Para justificar esta exigencia tendría que alegar razones necesarias, esto es, desde el punto de vista trascendental, razones que cualquiera tendría que

34 Recuérdese que, como se sugería en el apartado 3, un juicio tiene universalidad objetiva cuando aquello que se predica en el juicio vale para todos los objetos a que se refiere (por ejemplo, el juicio «toda alteración tiene una causa» pretende universalidad objetiva pues expresa que ha de resultar valido para toda alteración); y que, por otra parte, un juicio tiene universalidad subjetiva cuando vale para todos los sujetos. Pero el punto que Kant enfatiza es que un juicio que vale para todo lo que está contenido en un concepto dado, vale también para todos los sujetos que se representan un objeto a través de este concepto (véase CJ, B23). Es decir, que un juicio que tiene validez universal objetiva tiene también validez universal subjetiva. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, sin embargo, como lo veremos en su momento, Kant intentará defender que la relación inversa no se aplica y, por ende, que hay unos juicios que pueden pretender universalidad y necesidad subjetivas, sin que se les pueda atribuir universalidad y necesidad objetivas. Como se mostrará más adelante, esto le traerá dificultades al planteamiento estético kantiano.

aceptar a menos que quisiera negar condiciones indispensables de la experiencia.

En este sentido puede decirse que, al encontrar una estrategia adecuada para justificar la objetividad de ciertos juicios, el autor pretendería haber encontrado criterios exigibles de cualquiera, que permitirían disputar y, con esto, poner término de manera tajante a los posibles desacuerdos en el ámbito del conocimiento.

No obstante, desde el punto de vista de Kant, este propósito solo puede defenderse si las condiciones necesarias que sirven de criterios de objetividad y que justificarían un consenso irrestricto entre los hombres, se conciben como condiciones que tienen su origen en las facultades superiores del conocimiento, ya que, desde la noción kantiana de comunicabilidad, «solo podemos comprender y comunicar a otros lo que nosotros mismos podemos hacer» (Ak., XI, 514); solo aquello que depende de nuestra espontaneidad, de nuestras capacidades de pensar y conocer, puede asegurar que podamos coincidir con todos los demás, que tengamos una experiencia común o comunicable. En esa medida, la teoría trascendental opera un giro en la noción de «comunicabilidad», pues desde este punto de vista solo aquello que compartimos con todos los hombres es comunicable y solo resulta compartible aquello que depende de funciones espontáneas de la subjetividad. Se trata de una idea fundamental en la filosofía kantiana, que depende de diversas consideraciones presentes en distintos tramos argumentativos de las obras críticas.

Por una parte, se encuentra el presupuesto de acuerdo con el cual lo dado, concebido en términos de aquello que se nos impone pasivamente, no podría considerarse como objeto de conocimiento de no ser concebido, interpretado o, en general, determinado a través de funciones cognitivas fundamentales (estructuras espacio-temporales y funciones judicativas básicas) que suponen espontaneidad (véase B129-130). Este contraste entre lo que está dado y la espontaneidad, que lo determina de cierta manera, es interpretado por Kant en términos de una *materia* que solo puede ser determinada, concebida e interpretada a través de ciertas *formas*. Así, las intuiciones puras de espacio y tiempo, pero también las funciones judicativas

básicas, se interpretan como formas puras, ya de la sensibilidad, ya del entendimiento[35].

Por otra parte, se halla la asunción, varias veces mencionada, según la cual lo dado solo pone de presente «lo que es» pero no lo que «debe ser», es decir, principios normativos, pautas que regulen lo que podemos considerar como válido o como inválido (véase B3-4). De modo que, si hay pautas, reglas universales y necesarias para determinar, concebir, interpretar lo que se presenta, éstas no pueden obtenerse de aquello que se nos da, de aquello que se nos presenta. Solo quedaría entonces que tales pautas y principios normativos dependan de esa espontaneidad originaria sin la cual nada podría ser objeto de conocimiento para nosotros.

Por último, está el presupuesto según el cual todos, en tanto hombres, compartimos la misma forma de percibir espacio-temporalmente (CRP, A42-43/B60), y las mismas formas discursivas para enjuiciar lo que se nos da de esa manera[36]. En esa medida, estas formas, que suponen una espontaneidad originaria y determinan cualquier conocimiento posible, delimitan a la vez aquello que tenemos en común con todos los demás, más allá de las evidentes diferencias.

De acuerdo con estas asunciones, lo dado podría presentarse de diversas maneras si no fuera porque es concebido y determinado por aquellas formas fundamentales de la espontaneidad que resultan constitutivas del modo humano de conocer. Esto significa que, de no ser determinadas por tales formas, las cosas no solo no serían objetos de conocimiento para nosotros, sino que no podría

35 Para un estudio detallado sobre este carácter «formalista» de la teoría kantiana del conocimiento véase Pippin (1982).

36 Este es, por demás, un presupuesto que Kant asume explícitamente, como una premisa básica, que no se puede fundamentar ulteriormente. En palabras del autor: «no se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee —y que consiste en realizar *a priori* la unidad de apercepción solo por medio de categorías y solo por medio de este tipo y este número de categorías—, como no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible» (B145-146).

hablarse de asunciones básicas compartidas sobre los objetos, ni mucho menos de un mundo común humano.

Al insistir en el giro subjetivo que daría su filosofía, Kant subraya entonces que es gracias a la mediación del sujeto que puede darse una experiencia unificada y pública de objetos así como unos criterios objetivos, compartibles para enjuiciar las cosas. De este modo, desacreditaría las pretensiones de un saber objetivo dado con independencia de las facultades cognitivas, y pretendería ponerle coto a las pretensiones injustificadas del saber metafísico. Pero este giro subjetivo supone a la vez un propósito menos modesto. Según se desprende de lo dicho, aquellas condiciones que se establecen como criterios de objetividad no se conciben meramente como elementos válidos, dado cierto modelo de conocimiento y para cierto contexto cultural, sino como *los* criterios que delimitan lo que puede resultar admisible, cognoscible, aceptable desde *el* punto de vista humano y, en el caso de la moral, desde el punto de vista de todo ser racional. No hay que olvidar que un resultado fundamental que se espera obtener del éxito de la empresa crítica es la justificación de unos juicios de conocimiento que pretenden «exigir imperiosamente la aquiescencia», en todo tiempo y circunstancias.

Así, al dar el giro trascendental, la investigación crítica se basa en asunciones acerca de lo que significa conocer para el sujeto humano, o en el caso de la filosofía moral, en asunciones acerca de lo que resulta constitutivo de la racionalidad pura práctica. Pues el objetivo de esta investigación es obtener criterios válidos y vinculantes para todos los hombres y, en el caso de la moral, para todo ser racional[37].

---

37 Hasta qué punto las asunciones de las que Kant parte pueden pretender tal alcance, hasta qué punto las condiciones que establece para darles sentido pueden considerarse como las únicas adecuadas, y hasta qué punto a esta forma de argumentar no le sea propia cierta circularidad, son cuestiones que habría que evaluar, como lo ha destacado Paul Guyer, de acuerdo con cada tipo de argumento (véase 1987, pp. 417-428). Por razones de pertinencia tal evaluación solo se emprenderá al examinar los argumentos que Kant ofrece para justificar las pretensiones *sui generis* de los juicios de gusto.

Esta es una conclusión que también puede obtenerse cuando se considera la filosofía práctica: en este contexto también se parte de algo innegable, a saber, la idea de lo bueno moral como un hecho que la conciencia moral más ordinaria es capaz de reconocer, para buscar las condiciones de posibilidad que le darían sentido y lo justificarían. Y también aquí se insiste en que el principio fundamental que le daría sentido al hecho del que se parte —en este caso, lo bueno moral— no puede derivarse de ciertas disposiciones o tendencias de la naturaleza humana, de un orden superior que la trasciende o de una serie de prescripciones éticas transmitidas por tradición, sino que tiene que concebirse como un principio dado por la razón pura práctica[38]. Según el autor, toda concepción alternativa terminaría por anclar la moralidad en un fundamento material y por justificar un concepto de moral heterónomo, desde el cual no se podría dar cuenta del carácter obligatorio y vinculante de los imperativos morales (véase CRPr, Ak., V: 63; 85). En sus palabras: «[…] toda materia de reglas prácticas descansa siempre en condiciones subjetivas que no les proporcionan universalidad alguna para seres racionales […] y giran todas ellas alrededor del principio de la felicidad» (CRPr, V, 34; 53). Por esto, al fundar la moralidad en principios tales no podría hacerse una diferenciación que la conciencia moral más ordinaria supone, y el «mismo uso de la lengua» sugiere, cuando «distingue lo agradable del bien y lo desagradable del mal», y cuando «exige que el bien y el mal sean juzgados siempre por la razón, por consiguiente, por conceptos que se dejen *comunicar* universalmente [*durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen*] […]» (CRPr, 58; 80)[39].

38 Este giro trascendental es definido por John Rawls en términos de constructivismo y es interpretado como el asunto eje que le daría sentido a los distintos temas de la filosofía moral kantiana (véase Rawls, 1989, pp. 81-113).

39 También en la *Fundamentación* se insiste en definir el concepto de lo bueno práctico como aquello «que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón, y por tanto no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal. Se distingue de lo agradable como de aquello que tiene influjo sobre la voluntad solo por medio de la sensación por causas meramente

Por lo tanto, solo al fundar la moralidad en un principio de la razón pura práctica puede dársele un fundamento *a priori* a lo práctico y puede establecerse un principio moral universalmente vinculante (véase FMC, 413). Esto sería, para Kant, un principio formal: un principio que depende de la espontaneidad originaria de la razón y que puede *exigirse* de todo sujeto racional, más allá de las diferencias que lo dado, que las condiciones materiales empíricas imponen a los individuos. De lo contrario, a falta de tal fundamento *a priori*, una exigencia como esa sería injustificada; como lo cuestiona el autor: «¿Con qué derecho podríamos tributar un respeto irrestricto, como la prescripción universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá es válido solo bajo condiciones contingentes de la humanidad [...] si fuesen meramente empíricas y no tomasen su origen, completamente *a priori*, de la razón pura pero práctica?» (FMC, 408).

Podría decirse entonces que al establecer principios *a priori*, cuyo origen reside en las facultades superiores del conocer (en estructuras y funciones intelectuales del sujeto humano, o en el caso del conocimiento moral, en la razón pura práctica), la empresa crítica pretende establecer, a la vez principios reconocibles universalmente o, en otros términos, principios que «se dejen comunicar universalmente» y puedan exigirse de todo hombre, más allá de sus diferencias individuales. En esa medida, al insistir en que todas las condiciones del saber tienen un carácter ideal trascendental, Kant tendría como propósito justificar la universalidad irrestricta de esas condiciones, y con esto legitimar una noción de intersubjetividad de acuerdo con la cual solo aquello que tiene un fundamento *a priori* en las facultades superiores del conocer, y puede considerarse como condición indispensable del conocimiento teórico o práctico, puede pretender y puede posibilitar, en todo tiempo y circunstancia, la adhesión por parte de un auditorio universal.

Tal propósito, como puede entreverse de lo dicho, va de la mano con el reconocimiento de que las personas son individuos diversos,

---

subjetivas, que valen solo para el sentido de este o aquél, y no como principio de la razón que vale para todo el mundo» (FMC, 413).

cuyos puntos de vista están determinados por condicionamientos e intereses divergentes. Pero a la vez se relaciona con el presupuesto, constitutivo de la perspectiva trascendental, de acuerdo con el cual no es la referencia a un mundo común que los trasciende, ni la conformidad con unos valores objetivos dados con independencia de la racionalidad, lo que puede legitimar un consenso interhumano tanto a nivel teórico como práctico y lo que puede permitir que en estos ámbitos las diferencias puedan zanjarse contundentemente, sino el compartir el mismo modo temporal de percibir las cosas, las mismas formas discursivas para concebirlas temporalmente y la misma racionalidad pura práctica para valorar moralmente los principios y máximas de acción[40].

4. La comunicabilidad de las diversas formas del tener algo por verdadero: el saber, la opinión, la creencia[41]

Desde el punto de vista trascendental solo puede considerarse como comunicable en estricto sentido aquello que puede pretender y puede posibilitar la adhesión de un auditorio universal. En esa medida, universalidad subjetiva, intersubjetividad y comunicabilidad serían nociones intercambiables, pues todas ellas se refe-

40 Sobre esto último véase el texto citado de Rawls (1989, p. 101).

41 Josef Simon (2003, pp. 67-122) argumenta que esta distinción entre «saber, opinión y creencia» puede interpretarse como una idea eje para entender los propósitos y temáticas fundamentales de la filosofía kantiana. Al desarrollar en estos términos los problemas centrales que enfrenta la filosofía trascendental, el autor intenta argumentar que esta perspectiva permite un reconocimiento de la pluralidad humana a través de un concepto comunicativo de racionalidad, que no reduce ni elimina esta pluralidad sino que intenta comprenderla en sus diferencias. Aunque comparto algunos de los supuestos de Simon, difiero en su tratamiento del concepto kantiano de comunicabilidad. Sobre todo, como se hará evidente a continuación, considero, a diferencia de este comentarista, que el concepto de comunicabilidad estricta que Kant pretende legitimar a través de la investigación crítica no debe confundirse con las estrategias de comunicación y las posibilidades de consenso que el autor plantea en otros contextos, en los que alude a formas de intersubjetividad más «débiles». Se trata de formas de comunicabilidad que no se fundan en principios constitutivos pero tampoco en acuerdos fácticos, sino en ciertas actitudes

rirían a aquello que puede ser sostenido, compartido, aprobado universalmente, y puede exigir la adhesión de cualquiera. Ahora bien, si las condiciones trascendentales que sirven como criterios de objetividad son a la vez los principios que permiten legitimar una adhesión irrestricta, de esto se sigue que solo los juicios que pueden validarse a partir de tales principios, es decir, solo aquellos que pueden respaldarse en fundamentos objetivos, pueden considerarse como comunicables en estricto sentido. De esta forma, la reflexión crítica demarcaría el terreno donde legítimamente es posible forzar la adhesión de cualquiera, esto es, el terreno en el que cabe disputar.

Pero, ¿qué pasaría con aquellos juicios que no pueden justificarse a través de criterios objetivos y con respecto a los cuales, por consiguiente, no cabe disputar? ¿Qué pasaría con aquellos ámbitos que no hacen parte del conocimiento teórico, del conocimiento moral o de la mera lógica? Este es un asunto clave para esta investigación, que puede abordarse al considerar los contrates que Kant establece en la «doctrina trascendental del método» entre el saber, la opinión y la creencia:

> El tener por verdadero [*das Fürwahrhalten*], o validez subjetiva del juicio, en relación con la convicción (que posee al mismo tiempo, validez objetiva), tiene los tres grados siguientes: *opinión* [*Meinen*], *creencia* [*Glauben*] y *saber* [*Wissen*]. La opinión es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente tanto subjetiva como objetivamente. Si solo es subjetivamente suficiente y es, a la vez, considerado como objetivamente insuficiente se llama creencia. Finalmente, cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de saber. La suficiencia subjetiva se denomina convicción

---

y prácticas que se orientan por principios regulativos. Aparte de esta diferenciación, Simon pierde de vista también que solo en el caso de estas formas «débiles» de intersubjetividad —pero no en el caso de la comunicabilidad estricta, donde se trata solo de pensar en términos de un sujeto universal— parecería que la confrontación con otras perspectivas posibles, el reconocimiento de la pluralidad, resulta fundamental.

> [*Überzeugung*] (para mí mismo); la objetiva, certeza [*Gewißheit*] (para todos) (CRP, A820-848).

Al establecer un contraste entre «saber» (*Wissen*), «opinión» (*Meinen*) y «creencia» (*Glauben*), se apunta a las diferentes pretensiones que el sujeto eleva cuando expresa distintos tipos de juicios y a la forma en que éstas podrían ser justificadas. Se trata concretamente de distintos modos a través de los cuales el sujeto puede tomar la validez de su asunciones o de «distintos modos de tener algo por verdadero» (*Fürwahrhalten*). A la vez, estos modos del tener algo por verdadero están relacionados con dos formas razonables en que el sujeto puede asumir sus juicios: por una parte, el sujeto puede mostrar «convicción» (*Überzeugung*) ante sus asunciones si tiene razones que para él resultan suficientes o «si tiene razones subjetivamente suficientes»; por otra parte, puede mostrar «certeza» (*Gewißheit*), si puede alegar razones objetivamente suficientes que le permiten defender lo que asume ante cualquiera. Además, junto a estas posibilidades Kant menciona una tercera, a saber, que el sujeto no se muestre convencido ni cierto, sino movido por la «persuasión» (*Überredung*): que afirme que tiene razones objetivamente suficientes para tener algo por verdadero cuando en realidad no las tiene (A820/B848). Se trata de una alternativa que, como aparecerá más adelante, el autor, no considera razonable y que tampoco se relaciona con lo modos del tener por verdadero que son motivo de su análisis.

Pasando entonces a estas formas del tener por verdadero, podrían hacerse las siguientes consideraciones, siguiendo el hilo de las palabras citadas: cuando un sujeto dice que *opina* algo está admitiendo que él mismo no está plenamente convencido de que lo que expresa pueda considerarse como verdadero y al mismo tiempo que no tiene certeza, es decir, que no posee criterios objetivos para demostrar la verdad de su juicio a cualquiera. Por esto, se trata de un tener por verdadero «subjetivamente insuficiente» y «objetivamente insuficiente» o, en otras palabras, de un tener por verdadero al que le falta convicción y certeza. Por su parte, cuando un sujeto expresa que *cree* en algo, está afirmando que tiene razones

para estar convencido de la verdad de su juicio, pero a la vez está reconociendo que no puede alegar criterios objetivos para demostrarlo. En esa medida se caracteriza como un tener por verdadero «subjetivamente suficiente» pero «objetivamente insuficiente», esto es, un tener por verdadero que exhibe convicción pero al que le falta certeza. Por último, cuando un sujeto asevera que *sabe* algo, está señalando que está convencido de su juicio y que tiene razones objetivas para demostrarlo. En este sentido, se trata de un tener por verdadero «subjetivamente suficiente» y «objetivamente suficiente»: una convicción para el sujeto y algo que puede sostener ante cualquiera con certeza. De modo que, si a la opinión le falta el grado de convicción que caracteriza a la creencia, ésta no puede dar lugar a la certeza que produciría el saber.

Ahora bien, si alguien es incapaz de demostrar que su juicio se basa en principios objetivos, no puede afirmar ante otros que *sabe* con certeza eso que afirma, ni a la luz de las consideraciones anteriores, puede pretender que su juicio sea considerado como válido para todos. Por esto, en estricto sentido, y aunque el autor señala que solo aquello que produce convicción puede pretender una aprobación universal[42], habría que pensar que solo puedo «*afirmar*, es decir, formular como juicio válido para todos», lo que puede producir convicción y a la vez certeza.

En efecto, al contrastar la creencia con el saber en las palabras citadas, el propio Kant sugiere que no toda convicción —no todo tener por verdadero que se considera subjetivamente suficiente— puede considerarse como objetivamente suficiente. Y, al mismo tiempo precisa que «la suficiencia subjetiva se denomina convicción (para mí mismo); la objetiva, certeza (para otros)» (A822/B850). De esta forma da a entender que solo aquello que se apoya en fundamentos objetivos y puede demostrarse ante otros por criterios objetivos, puede afirmarse como necesariamente válido para todos y puede exigir con derecho esta aprobación universal.

42 En palabras textuales, Kant señala: «solo puedo afirmar —es decir, formular como juicio necesariamente válido para todos— lo que produce convicción» (A822/B850).

Se trata por demás de una consideración que ha aparecido en lo anterior como un planteamiento central de la investigación crítica. Por consiguiente, ni la opinión ni la creencia pueden pretender legítimamente la comunicabilidad irrestricta que solo le correspondería al saber.

Cuando Kant define a la «convicción», en contraste con la «persuasión», como un tener por verdad que es «objetivamente suficiente» (véase A820/B848) y, a la vez, en contraste con la «certeza», como un tener por verdad que es solo «subjetivamente suficiente» (véase A822/B850), habría que pensar entonces, a menos que se quiera acusar al autor de fragrante inconsistencia, que, en el primer caso, está haciendo alusión a la convicción que es propia del saber —ese tener por verdad que es a la vez subjetivamente suficiente y objetivamente suficiente—; mientras que, en el segundo caso, está reconociendo que hay formas del tener por verdadero, como la opinión y la creencia, que no se basan en fundamentos objetivos y, por ende, no producen certeza, pero tampoco pueden considerarse como mera persuasión[43]. De esta forma, la aparente inconsistencia pondría de manifiesto un problema que, aunque Kant no se plantea explícitamente, está en el trasfondo de las cuestiones que enfrenta al ocuparse de los distintos modos del tener por verdadero. Este problema puede definirse en los siguientes términos: ¿cómo explicar la comunicabilidad de juicios que no pueden considerarse como meramente privados, pero tampoco como juicios objetivamente válidos? En otras palabras, ¿qué validez intersubjetiva puede pretender la opinión y, más aún, la creencia?

Esta cuestión es de especial interés para esta investigación, pues a la luz de lo señalado en capítulos anteriores y como se hará más evidente en los capítulos sucesivos, los juicios de gusto parecen encontrarse en esa región intermedia de aquello que no se asienta ni puede fundarse en principios objetivos, pero tampoco puede considerarse como algo meramente privado, individual. Para di-

43 De ahí que el propio autor señale que una convicción subjetiva es aquella que es propia de la creencia (A824/B852), sugiriendo con esto que al definir la convicción como un tener por verdadero que descansa en fundamentos objetivos, se está refiriendo a la convicción que es propia del saber.

lucidar lo que aquí está en juego, cabe detenerse en el contraste apenas mencionado entre la persuasión, por una parte, y el saber, la opinión y la creencia, por otra. A partir de tal contraste podrá verse el intento de mostrar que aunque la opinión y la creencia no pueden pretender la misma validez intersubjetiva del saber, no por eso deben caracterizarse por la incomunicabilidad de la persuasión. Así, la investigación crítica podría sugerir otras formas de comunicabilidad que podrían resultar significativas para pensar en la validez intersubjetiva que podría corresponderles a los juicios de gusto.

4.1 La comunicabilidad del saber frente a la incomunicabilidad de la persuasión

A través del contraste entre «persuasión» (*Überredung*) y «convicción» (*Überzeugung*), Kant diferencia entre un tener por verdadero que se asienta en fundamentos individuales, privados, y otro que se basa en fundamentos objetivos y puede valer públicamente. Dado que, por las razones que se han aducido, esto último solo puede afirmarse del tener por verdadero que sería propio del saber, tal contraste debe entenderse en términos de la contraposición tradicional entre saber y persuasión.

La persuasión se daría, como ya se sugirió, en juicios que descansan en fundamentos privados pero que el sujeto asume ilegítimamente como objetivos. En términos de la filosofía kantiana, los juicios de persuasión serían «juicios de percepción» que el sujeto toma por «juicios de experiencia», o «juicios prudenciales» que el sujeto toma por «juicios morales». Semejantes juicios, se comprende por lo dicho, no pueden poseer «más que una validez privada y el tener por verdadero —esto es, las pretensiones de validez que el sujeto pueda albergar en ellos— es incomunicable» (A820/B848). En este sentido el autor afirma: «La persuasión puedo conservarla para mí, si me siento a gusto con ella, pero *no puedo ni debo* pretender *hacerla pasar como válida fuera de mí*» (A822/B850, cursivas propias).

El saber, por su parte, al descansar en fundamentos objetivos puede pretender valer como verdadero para todos, ya que es jus-

tamente tal fundamento objetivo lo que valida el juicio y lo que permite que pueda exigirse que todos coincidan con él. Kant expresa esto en términos tradicionales cuando destaca: «la verdad descansa en la concordancia con el objeto y, consiguientemente, los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen que coincidir» (A820-21/B848-49). En términos trascendentales esto significa que si un juicio aplica adecuadamente los conceptos del entendimiento y los principios del juzgar para determinar la experiencia, y puede fundamentarse en un principio necesario de la misma, habría razones objetivas suficientes para tener por verdadero tal juicio, y podría pretenderse legítimamente que todos lo aprobaran. Este también sería el caso de un juicio práctico que se conformara con la ley moral y pudiera demostrarse, consiguientemente, como una máxima de acción universalizable. Tales principios serían, desde el punto de vista trascendental, las pautas generales que delimitan lo que puede considerarse como objeto de una experiencia posible para todo sujeto humano o lo que puede considerarse como moralmente aceptable para todo ser racional; serían los fundamentos objetivos, la comunidad de fundamento, que permitiría que todos pudieran coincidir en el ámbito del conocimiento y en el de la moral.

Ahora bien, según Kant, de esta consideración se seguiría un criterio para delimitar si un juicio debe considerarse como persuasión o si puede pretender valer como saber. Tal criterio consistiría «en la posibilidad de comunicar» el juicio «y en comprobar su validez para toda razón humana» (A821/B849). Esta afirmación, sin embargo, puede entenderse en dos sentidos diferentes: por un lado, puede ponerse el énfasis en la segunda parte de la misma y esta puede interpretarse como una mera redundancia. Pues, a la luz de lo que ha aparecido en este capítulo, desde el punto de vista de Kant, la forma de comprobar que un juicio puede valer para toda razón humana es demostrando que descansa en fundamentos objetivos. De modo que con esto se insistiría en que la única piedra de toque para establecer si un juicio ha de considerarse como persuasión o como saber es aducir criterios, principios de objetividad. Por otro lado, puede ponerse el énfasis en la primera parte de la

afirmación y puede pensarse que el comunicar el juicio a otros, y el considerar si este resulta aceptable o no para esos otros, puede servir de criterio de validez del mismo. Se trataría, según el autor, de un criterio negativo a través del cual se puede descubrir que el juicio descansa en fundamentos privados, subjetivos, pero no afirmar que deba descansar en fundamentos objetivos:

> […] el ensayo que hacemos con sus fundamentos valederos para nosotros, con el fin de ver si producen en el entendimiento de otros el mismo efecto que en el nuestro, es, a pesar de tratarse de un medio subjetivo, no capaz de dar como resultado la convicción, pero sí la validez meramente privada del juicio, es decir, un medio para descubrir en él lo que constituya mera persuasión (A821/B849).

Tal ejercicio comunicativo con los otros y el consenso que pueda alcanzarse por esta vía nunca puede afirmarse como un consenso exigible, normativo: de un consenso de hecho no se puede derivar uno de derecho. Pues, según los presupuestos kantianos, el que otros puedan estar de acuerdo con mi juicio no me autoriza a pensar que este sea exigible para un auditorio universal. Esto significa que, desde el punto de vista del examen crítico, el ejercicio comunicativo de confrontar los propios juicios ante otros resultaría inconducente para demostrar que un juicio es válido para toda razón humana y, consiguientemente, para legitimar que pueda sostenerse ante todos como *saber*. En breve, para usar términos que el autor sugiere, la comunicación no puede garantizar una comunicabilidad plena, la posibilidad de una adhesión irrestricta, como la que exigirían ciertos juicios de conocimiento. Para esto se precisarían, según ha aparecido con insistencia, criterios, fundamentos objetivos.

Sin embargo, el problema justamente es que la opinión y la creencia se caracterizan como formas de tener algo por verdadero que no se respaldan en fundamentos objetivos suficientes y que, a pesar de eso, no se reducen tampoco a juicios de persuasión. En este sentido, no podrían pretender una validez intersubjetiva estricta, pero tampoco parecerían exhibir una validez meramente

privada, individual. Al considerar estas formas de tener algo por verdadero podrían sugerirse entonces otras formas distintas de comunicabilidad.

4.2 El peculiar carácter comunicativo de lo opinable

> Nunca debo atreverme a *opinar* sin *saber* al menos algo mediante lo cual el juicio meramente problemático quede conectado con la verdad. Aunque esta conexión no sea completa, significa, desde luego, más que la simple ficción arbitraria (A822/B850).

Cuando se opina, se parte de algo que se sabe, para establecer conexiones que el sujeto es consciente de que no logra justificar completamente, ni pueden convencerlo plenamente de su validez. En esa medida, la opinión no es una ficción meramente arbitraria pero tampoco alcanza el grado de certeza que caracteriza al saber. Por esto, sería un modo del tener por verdadero que resulta improcedente en ámbitos de la razón pura como la matemática y la moral, donde «o bien hay que saber, o bien hay que renunciar a todo juicio» (A823/B851); es decir, donde, según el autor, solo cabe establecer conexiones universales y necesarias.

No obstante, esta forma de asumir los propios juicios podría precisarse y podría resultar pertinente en aquellos casos en los que se tienen razones para proponer algo, sin que puedan aducirse principios necesarios para demostrarlo y sin que pueda mostrarse la confianza invencible de la fe. Este puede ser el caso de conocimientos que Kant considera empíricos *a priori*, donde cabe hacer hipótesis que solo luego pueden demostrarse como principios necesarios y, por ende, donde se precisa opinar en un nivel transitorio de la investigación. Pero también podría ser el caso de terrenos en los que no cabe establecer conexiones universales y necesarias, y que, consiguientemente, no pertenecen al terreno de lo que se puede probar o demostrar con certeza. Frente a estas cuestiones se requeriría de la modestia de alguien que reconoce que no puede aducir razones para justificar plenamente lo que propone y que concede, de la mano con esto, que no puede pretender que todos estén de acuerdo con él; y, a la vez, se precisaría la flexibilidad del que admite

que no tiene sentido insistir, con intransigencia, en eso que plantea si no tiene razones objetivamente suficientes para respaldarlo.

Precisamente, es aquí donde podría jugar un papel el ejercicio comunicativo que Kant propone para distinguir la persuasión de la convicción. A falta de criterios objetivos y de la seguridad de la creencia, para nadie sino para el que opina sería tan necesario ese «criterio externo», consistente en comunicar el propio juicio a otros. En efecto, al confrontarse con estos podría descubrir si lo que propone puede sostenerse, ser reconocido o incluso ser validado por esos otros o si, en caso contrario, se trata de una apreciación que tal vez debería conservar solo para sí. En todo caso, como ya se advirtió, la comunicabilidad que se podría obtener por esta vía no podría entenderse en términos de coincidencia, de unanimidad, ni tampoco como un acuerdo exigible de todos, sino solo como un consenso esperable, que se buscaría en la urdimbre de interlocución, en el encuentro comunicativo de diversas perspectivas[44].

De esta forma, Kant daría pie para pensar en un ámbito de cuestiones que no harían parte del terreno del saber ni del terreno de la convicción férrea, pero que tampoco podrían reducirse a lo ficticio e ilusorio. Se trata de cuestiones que no pueden pretender un consenso universal irrestricto, pero que tampoco podrían considerarse como meramente privadas e incomunicables; asuntos en

44 Esta, como lo veremos luego (*infra* cap. VII, apartado 3), es una posibilidad a la que Kant alude en tramos textuales que no tienen propiamente una intención fundamentadora. Por ejemplo, cuando da razones para promover un uso público de la razón y se refiere a la necesaria libertad de expresión (Ak., VIII, 36-39; 144; CRP A738/B766); cuando en la *Antropología* alude al pluralismo en el modo de pensar (véase §2, Ak., VII, 128-130), y cuando en este mismo texto (véase VII, 228-229) y en la *Crítica de la facultad de juzgar* se refiere a las máximas del sentido común lógico (§40,156-160). Se trata de una alternativa comunicativa, desde la cual el consenso no se concibe como algo que pueda exigirse apelando a estructuras o a conceptos compartidos; pero tampoco identificarse, como por momentos parece asumirlo Arendt (véase 1992, pp. 65-68), con un acuerdo fáctico. Más bien, como resultará claro al final de la segunda parte del trabajo (*infra* cap. VII, apartado 3), se trata de concebir la comunicabilidad en términos regulativos, como una aspiración por perseguir en la interacción dialógica con otros, que se orienta por ciertas actitudes y ciertos ideales.

los que no cabe forzar la adhesión, en los que no cabe disputar, pero que tampoco estarían excluidos del discurso racional, de la posibilidad de ser confrontados y discutidos ante otros, como lo estarían las cuestiones meramente privadas. Adelantándonos a los términos que Kant usará en la «Dialéctica de la facultad de juzgar estética», podría decirse que lo opinable no puede ser objeto de *disputa* pero sí objeto de *discusión*.

Ahora bien, es comprensible que ni en la *Crítica de la razón pura* ni en los textos prácticos, Kant se refiera ulteriormente a esa forma de consenso comunicativo que posibilitaría lo opinable. En principio esto no tendría cabida en el rango de cuestiones que interesan a una investigación que, como la trascendental, se centra en la justificación de las pretensiones de universalidad y necesidad que exhiben ciertos juicios de conocimiento, tanto teóricos como prácticos, y que, por lo tanto, solo apunta a establecer las condiciones que delimitan y legitiman las pretensiones del *saber*. Consiguientemente, juicios que no exhiban tales pretensiones y una intersubjetividad que no pueda explicarse en términos de universalidad estricta, en principio, no tendrían lugar dentro del ámbito de consideración de la filosofía crítica.

No obstante, al abrirle un lugar a lo opinable como un tener por verdadero que no es meramente ilusorio, en contraste con la concepción filosófica tradicional sobre la *doxa*, la investigación crítica daría pie para considerar que, más allá de aquello que se puede determinar por principios exigibles unánimemente, queda un ámbito amplio de cuestiones que no pueden definirse, establecerse o decidirse a través de principios tales, pero que podrían admitir otros criterios para confrontarlas públicamente. Así podría pensarse, yendo más allá de lo que el mismo Kant sugiere, que, aunque no se pueda obligar a otros por medios contundentes a aprobar aquello que solo puede sostenerse como opinable, cabe suponer que eventuales interlocutores puedan ponerse de acuerdo sobre lo que opinan y puedan llegar a establecer hasta qué punto una opinión es más aceptable que otra.

4.3 El problema de la comunicabilidad de la creencia

Junto a la opinión queda por resolver una cuestión fundamental para la investigación crítica. Se trata de precisar el lugar y el *status* que le corresponde a ciertos juicios metafísicos que resultan injustificables como juicios de saber, pero que aparecen como asunciones inamovibles en las que se insistiría con convicción férrea. De hecho, el propósito de la sección de la «Doctrina trascendental del método» que se ha considerado, no es otro que el de dilucidar la validez que pueden pretender algunos juicios metafísicos que, al igual que lo juicios de opinión, no se respaldan en fundamentos objetivamente suficientes pero que, a diferencia de éstos, pueden producir esa convicción férrea de la creencia. Se trataría concretamente de justificar por qué si tales juicios pueden considerarse solo como convicciones, como asunciones que el sujeto tiene por verdaderas para sí mismo, no deberían asumirse como asunciones meramente privadas, que el individuo debería conservar exclusivamente para sí. Finalmente, se podría aducir que nada parecería más incomunicable y privado que la creencia. La resolución de esta cuestión es algo fundamental para la investigación trascendental si, junto al saber, pretende hacerle un lugar a la fe y si, de la mano con esto, pretende mostrar que los juicios de creencia pueden distinguirse de las ilusiones y apariencias de la persuasión. Además, por esta vía podría mostrarse cómo la reflexión crítica intenta resolver el problema de la comunicabilidad en aquellos ámbitos en los que no cabe forzar el asentimiento universal y en los que, por consiguiente, no cabe disputar.

Dentro del ámbito de la creencia Kant distingue entre creencias prácticas y doctrinales. Entre las primeras se encuentran creencias «débiles», que solo pueden pretender una validez restringida, accidental, pero que en todo caso no se asimilan a la mera persuasión («creencias pragmáticas»); y creencias con pretensiones de validez más fuertes, que el autor intentará justificar apelando al saber moral («creencias morales»):

> Una vez propuesto un fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Cuando no conozco otras condiciones bajo las cuales conseguir el objetivo, tal necesidad es suficiente

> subjetivamente, pero solo desde un punto de vista relativo; es, en cambio, absoluta y suficiente *para todos* cuando sé con certeza que nadie puede conocer otras condiciones que conduzcan al fin propuesto. En el primer caso, mi supuesto y el tener ciertas condiciones por verdad constituyen una creencia meramente accidental; en el segundo, una creencia necesaria (A824/B852).

El ejemplo que Kant propone para definir la creencia pragmática es bastante ilustrativo: cuando un médico tiene que hacer algo para curar a un paciente afectado por una enfermedad que desconoce, y tras evaluar los síntomas que presenta decide asumir que se trata de tisis, no formularía simplemente una opinión sobre el estado del paciente, sino que, con el solo propósito de producir un resultado práctico, asumiría como verdadero un diagnóstico que no puede justificar. Sin embargo, dadas las mismas circunstancias y el mismo propósito de curar, una persona distinta, enterada de otras alternativas plausibles, podría haber producido un diagnóstico diferente y podría haber escogido otro procedimiento a seguir. En estos casos las condiciones para alcanzar el fin son solo hipotéticamente necesarias y la creencia que se pueda albergar en ellas es solo accidental. De suerte que al ser confrontado sobre su diagnóstico, el médico tendría que reconocer que esa convicción, que a su modo de ver resulta subjetivamente suficiente, no tendría por qué ser reconocida de la misma manera por otro que se encontrara en las mismas circunstancias que él. No obstante, Kant considera que este tipo de creencias, a las que denomina «creencias pragmáticas», deben diferenciarse de la mera persuasión:

> El criterio habitual para distinguir si lo afirmado por alguien es mera persuasión o constituye al menos una convicción subjetiva, es decir, una creencia firme, es la *apuesta*. Ocurre a menudo que alguien formula proposiciones con una obstinación tan firme e inflexible, que parece deshecho de toda preocupación relativa al error. Una apuesta le produce cierta perplejidad. A veces se revela que su persuasión es suficiente para valorarla en un ducado, pero no en diez. En efecto, a lo primero se arriesga todavía, pero en el caso de los diez ducados comienza a darse cuenta de algo

> que no había advertido antes, a saber que bien podría ser que se hubiera equivocado. Cuando nos imaginamos una apuesta en la que pusiéramos en juego la felicidad de la vida entera, desaparece en gran medida el aire triunfal de nuestro juicio, nos volvemos extremadamente tímidos y descubrimos entonces que nuestra creencia no llega tan lejos. Así, pues, la creencia pragmática posee solo un grado que, de acuerdo con la diferencia de interés de lo que esté en juego, puede ser alto o bajo (CRP, A824-5/B853-4).

La apuesta sería un criterio que le permitiría reconocer al propio individuo, pero que también le revelaría a otros, hasta qué punto toma con convicción genuina aquello en lo que insiste, y cuál es el grado de su convicción. En esa medida, podría considerarse como un parámetro para confrontar públicamente el grado de convicción que producen las propias creencias. Por ejemplo, si para apoyar un juicio que se basa en su mera convicción alguien apuesta con otro una suma de dinero a que tiene la razón, pero es incapaz de apostar su casa, sus bienes, su posición, y menos aún su vida, el contendiente podrá hacerse una idea de que el grado de convicción del otro no es tan elevado como para sacrificar grandes intereses. A la inversa, si alguien es capaz de arriesgar su vida frente a otros por algo en lo que cree, esta es una demostración pública de que aquello que sostiene no es para él una mera presunción ni una opinión que propone, pero tampoco una creencia prescindible, sino una convicción que sostiene en el más alto grado. Así, algo que parecería tan privado como la creencia debería poder ser capaz de cierta exposición pública.

Kant parece sugerir, empero, que hay creencias que no pueden resistir ni merecen una apuesta en la que se pongan en juego grandes intereses. En el caso de una creencia accidental como la pragmática, si bien el sujeto puede mostrar un mayor o menor grado de convicción, no cabría que demostrara un grado tan elevado como para sacrificar por algo contingente, que bien podría refutarse desde otras consideraciones, grandes ventajas de la vida. En contraste, habría creencias que sí resistirían y sí merecerían una

apuesta de ese tipo. Este es el caso, a su modo de ver, de la creencia doctrinal y, más aún, de la creencia moral.

La creencia doctrinal se daría cuando se tiene algo por verdadero sin poder emprender nada en relación con un objeto, es decir, sin tener a la vista un fin práctico. Pero, se podría imaginar una empresa, un proyecto, para el cual —se supone con firme seguridad— se podrían aducir razones suficientes si se dieran los medios para confirmarlas. Entonces, ese tener por verdadero podría considerarse como algo análogo a un juicio práctico, y la convicción especulativa que produce, como una creencia, a la que Kant denomina «creencia doctrinal» (véase CRP, A825/B853). Esto significa que, en estricto sentido, no solo desde un punto de vista práctico «el tener por verdadero, teóricamente insuficiente, puede llamarse creencia» (CRP, A823/B851), sino que también desde un punto de vista teórico habría un tener por verdadero, objetivamente insuficiente, que podría considerarse como creencia. De modo que, desde un punto de vista teórico, no toda convicción objetivamente insuficiente debería ser considerada como presunción ilusoria, como persuasión.

A diferencia de un juicio ilusorio, la creencia doctrinal no afirmaría que *se sabe* algo con certeza, para lo cual no se poseen razones objetivamente suficientes, sino que afirma que se cree firmemente en la verdad de algo y que esto *se podría saber* con certeza de no ser por la limitación de los medios a disposición. La creencia doctrinal es entonces una convicción teórica, que se reconoce que no se puede justificar a través de los medios o condiciones teóricas a disposición, y que a pesar de esto produce una convicción tan férrea que podrían apostarse los bienes más preciados para sostenerla (véase CRP, A823/B851). Pero lo que la distingue de una mera presunción teórica no es solo la convicción férrea y la modestia que la caracterizan. Según Kant, una creencia doctrinal es algo más que una idea especulativa en la que creemos firmemente, aunque reconozcamos que no la podamos justificar desde un punto de vista teórico: concretamente, una creencia tal se refiere «a la guía que me ofrece una idea y al impulso subjetivo que ella ejerce sobre mis actos de razón y que me mantiene firme en la misma, aunque

sea incapaz de justificarla desde un punto de vista especulativo» (CRP, A827/B855). Es decir, se trata de una asunción en la que el sujeto cree con firmeza, al reconocerla como una idea orientadora que impulsa y guía sus propios actos de razón.

Así, al identificar la creencia doctrinal con una idea regulativa, Kant le otorga una validez que no posee la persuasión. Esto puede hacerse más claro cuando se considera la creencia doctrinal en la existencia de Dios:

> […] tenemos que confesar que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la creencia doctrinal, dado que, si bien es cierto que, respecto del conocimiento teórico del mundo, nada de cuanto *dispongo* presupone necesariamente esta idea como condición de las explicaciones de los fenómenos del mundo […] también lo es que la unidad teleológica constituye una condición tan grande de la aplicación de la razón a la naturaleza, que no puedo dejarla de lado, sobre todo teniendo en cuenta que la experiencia me ofrece numeroso ejemplos de ella. La única condición que conozco que me presente tal unidad como guía en la investigación de la naturaleza consiste en la suposición de una inteligencia suprema que lo haya ordenado todo así de acuerdo con los fines más sabios. Consiguientemente, suponer un sabio autor del mundo con el fin de tener una guía en la investigación de la naturaleza constituye la condición de una intención contingente, pero no carente de importancia. Además, el resultado de mis estudios confirma tan a menudo la utilidad de tal supuesto —mientras no puede, en cambio, aducirse nada decisivo en contra del mismo— que diría demasiado poco si calificara de opinión mi tenerlo por verdadero. Incluso en este aspecto teórico puede decirse, más bien, que creo firmemente en Dios […] (CRP, A826-27/B854-55, traducción levemente modificada).

La existencia de Dios no es algo que se pueda probar apelando a los conceptos y principios de la experiencia posible, ni es un principio que pueda demostrarse como una condición indispensable, sin la cual no serían posibles nuestras operaciones cognitivas más básicas. En este sentido, no se puede demostrar a través de prin-

cipios objetivos ni se puede considerar tampoco como un principio objetivo, constitutivo de la experiencia. Consiguientemente, no hay razones que legitimen que se pueda afirmar que Dios existe, ni hay, en principio, razones para exigir la existencia de Dios como un juicio válido para todo entendimiento humano. Sin embargo, esta idea, según Kant, aparece como la única condición que puede darle sentido a una imagen teleológica del mundo, de la que el sujeto puede encontrar numerosos ejemplos de aplicación y que le sirve de guía en la investigación de la naturaleza, aunque no pueda confirmarla a través de los conceptos y principios que garantizan un conocimiento objetivo de esta. Así, aunque injustificable objetivamente, la idea de una unidad teleológica de la naturaleza, que tiene como supuesto necesario la existencia de Dios, se mostraría como una asunción que guía eficazmente al hombre en su comprensión del mundo. En esa medida, se trataría de una idea bastante útil para el sujeto cognoscente, en contra de la cual no podría aducirse nada decisivo. Además, al aparecer como un supuesto a favor del cual se podrían encontrar numerosos indicios que manifestarían tanto su aplicabilidad como su utilidad, el sujeto tendría razones suficientes para creer en él desde un punto de vista teórico y para apostar todo a su favor, aunque no tuviera razones objetivas para probarlo[45].

Así mismo, cuando Kant enfatiza que la idea de Dios es la única condición pensable para darle sentido a la imagen de una unidad teleológica del mundo, y cuando insiste en que requerimos

45 Aquí se encuentra el argumento general que Kant establece para defender la «razonabilidad» de los principios regulativos. Aunque el autor se referirá a esta forma de argumentar en términos de una deducción (véase A669-671/B697-699), es claro que no se trata de una deducción trascendental como aquella que, por ejemplo, se realiza en el caso de las categorías, sino de una deducción *sui generis*. Mientras que la deducción trascendental de las categorías tenía por propósito demostrar la validez y la realidad objetiva de los conceptos puros del entendimiento, mostrando que son condiciones indispensables para pensar y para tener experiencia de objetos, el argumento que Kant propone para los principios regulativos solo mostraría que su adopción es útil y no viola las condiciones indispensables del conocimiento; en palabras de Kant, «que amplían el conocimiento de la experiencia y nunca pueden oponerse a él» (CRP, A671/B699).

de esta imagen al proceder sistemáticamente en nuestra investigación de la naturaleza, está sugiriendo que, aunque la idea de Dios no pueda probarse como algo necesario desde un punto de vista objetivo, es una guía de la que no se puede prescindir sin más. Esto significa, aunque el autor no lo expresa explícitamente en estos términos, que a esa idea podría atribuírsele cierta necesidad. Empero, cuando insiste en que la compresión teleológica de la naturaleza es solo un propósito contingente, subraya que la necesidad que se le podría atribuir a una idea regulativa como ésa es solo limitada, condicional[46]. Se trataría entonces de un supuesto que el sujeto solo tendría que asumir cuando comprende el mundo de cierta manera. En otros términos, sería una creencia relativamente necesaria: indispensable solo en virtud de un propósito contingente, al que se le atribuiría gran utilidad.

Esto último resulta significativo, ya que puede ofrecer algunos indicios para pensar en la validez intersubjetiva que le correspondería a una creencia doctrinal o idea regulativa como aquella que se refiere a la existencia de Dios. Por una parte es evidente que, al tratarse de una creencia y no de un juicio de saber, sería una idea que no se puede *exigir* de cualquiera, como se podría hacer con respecto a aquello que resulta demostrable y puede considerarse como necesario, desde un punto de vista objetivo. Por otra parte, en la medida en que se trataría de la única condición pensable para darle sentido a una imagen de la naturaleza que puede servirle al hombre

46 Aunque en este contexto Kant insiste en el carácter contingente de la imagen de una unidad teleológica de la naturaleza y la caracteriza claramente como una idea regulativa, en otros lugares textuales, como lo destaca Marc-Wogau (1938, pp. 1-43), resulta ambiguo con respecto a esto, al insistir en la necesidad que habría que atribuirle a una idea tal. De modo que, en tales casos, la distinción entre lo regulativo y lo constitutivo terminaría siendo equívoca. También es claro que esta distinción puede complicarse aún más, si se objeta, en la línea de algunos intérpretes, que los hechos que el autor toma como punto de partida en sus argumentos trascendentales (sobre todo los que siguen el método analítico) no son tan innegables como el autor lo pretende, por lo cual tampoco lo serían ni tendrían un carácter estrictamente constitutivo las condiciones que los harían posibles.

para orientarse en su compresión de ésta, podría considerarse como una creencia que *se podría esperar* de todo aquél que pretenda tal orientación. Para expresarlo en otros términos, no puedo exigir de otro que crea en algo cuya necesidad no le puedo demostrar, pero sí puedo esperar que crea en ello, si puedo mostrarle que ese supuesto puede servirle de guía y puede resultarle útil en su comprensión del mundo. Esto significa que este tipo de creencias no podrían aspirar a una aceptación necesaria e irrestricta por parte de todos, pero sí podrían pretender una aceptación relativa, dados ciertos supuestos y ciertos propósitos que los hombres podrían compartir.

De esta forma, al concebir ciertas creencias en términos de ideas regulativas, la investigación trascendental permitiría una fundamentación débil de las mismas, pues plantearía que aunque estas no puedan justificarse como principios constitutivos de la experiencia ni puedan pretender una adhesión estricta, pueden aspirar a la aprobación general en tanto que favorecen «el conocimiento de la experiencia y nunca pueden oponerse a él» (véase CRP, A671/B699)[47].

No obstante, en la medida en que la creencia doctrinal depende de supuestos especulativos contingentes, poseería cierta inseguridad: «a menudo nos vemos privados de ella debido a las dificultades que se presentan en la especulación» (CRP, A827-28/B855-56). Otro sería, en cambio, el caso de la creencia moral. Aquí el sujeto reconocería, por una parte, un fin «absolutamente necesario», «ineludiblemente fijado»; y por la otra, unas condiciones para alcanzar el fin, de las que sabría con certeza que son las únicas posibles, lo que le autorizaría a pensar que la creencia en esas condiciones es necesaria. Así, si la ley moral se toma como un fin «absolutamente necesario» e «ineludiblemente fijado»; y si además, «según toda mi penetración, solo es posible una condición bajo la cual ese fin coincida con todo el conjunto de fines y posea, con ello, validez práctica, a saber, que haya un Dios y que haya una vida

47 Este es un camino que Kant intentará explorar en la Tercera Crítica, de la mano con la noción de «juicio reflexionante», pero que desafortunadamente, como lo veremos en el siguiente capítulo (especialmente en el apartado 2), no adoptará para concebir la peculiar comunicabilidad de los juicios de gusto.

futura»; y si, por otra parte, «sé con toda certeza que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de fines bajo la ley moral»; entonces puedo afirmar, según el autor, que «creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura»[48].

Más allá de la plausibilidad de este argumento, lo que resulta significativo es el propósito que Kant persigue a través de él. Se trata, como ya se sugirió, de argüir que los supuestos de la existencia de Dios y de una vida futura, al presuponerse como las únicas condiciones pensables de un ideal que estaría indisolublemente ligado a la ley moral, deben ser considerados como creencias moralmente necesarias por cualquiera, a menos que quiera rechazar la ley moral. En este sentido, se plantea como algo que no puedo abandonar «sin hacer tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos» (CRP, A828/B856). Al argüir que se trata de una creencia necesaria para todo aquel que se pretenda moral y, por consiguiente, de una creencia que podría pretender valer necesaria y universalmente desde un punto de vista moral, Kant intentaría defender que sí hay razones objetivamente suficientes, ciertamente no desde un punto de vista teórico, pero sí desde un punto de vista práctico, para exigir de todos la creencia en la existencia de Dios. Sin embargo, al formular esto, el autor reconoce una limitación

48 En la segunda sección del canon de la razón pura, Kant ha argumentado a favor de las premisas que llevan a esta conclusión, al argüir que la ley moral está indisolublemente ligada al ideal de un Bien supremo, y al defender que ese ideal solo puede pensarse como posible bajo el supuesto de una vida futura y de un ser supremo (CRP A809-11/B837-839). No sobra recordar que, posteriormente, en la «Dialéctica de la razón pura práctica», Kant intentará mostrar que la existencia de Dios y de una vida futura no son solo creencias morales, sino postulados, exigencias, de la razón pura práctica, al argumentar que la idea de un Bien supremo está en inseparable conexión con la ley moral (véase CRPr, V, 107-119), y al argumentar que esa idea es solo prácticamente posible bajo el supuesto de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma (véase CRPr, V, 122-128). Esto claramente afectará a las pretensiones de validez de los supuestos en cuestión, pues un postulado parece implicar el carácter de exigencia (véase CRPr, V, 132-134) que no se le atribuye a lo que se asume como mera creencia.

que no deja de resultar significativa con respecto al alcance de estas pretensiones:

> La única dificultad que este caso suscita consiste en que esa creencia de la razón se base en el supuesto de actitudes morales [*moralischer Gesinnungen*]. Si prescindimos de éstos y suponemos una persona que sea completamente indiferente respecto de las leyes morales, la cuestión planteada por la razón queda convertida en un simple supuesto especulativo y, aunque todavía puede así recibir fuertes apoyos de la analogía, no puede ser defendida con fundamentos tan sólidos como para hacer rendir al escéptico más recalcitrante. Ahora bien, nadie carece totalmente de interés por estas cuestiones, pues, aun en el caso de que pretenda estar apartado del interés moral por falta de buenas actitudes, le queda el suficiente para hacer que *tema* la existencia de Dios y la vida futura. Para ello solo hace falta que esa supuesta persona no pueda al menos alegar la *certeza* de que *no* es posible semejante ser ni semejante vida; dado que esto tendría que probarlo mediante la simple razón y, consiguientemente, de forma apodíctica, necesitaría demostrar la imposibilidad de ambas cosas, demostración a la que, indudablemente, ninguna persona sensata se comprometerá (CRP, A829-30/B858-59, traducción levemente modificada).

En estas palabras se reconoce que la existencia de Dios solo puede ser aceptada como parte de una convicción moral necesaria e inamovible, por aquel que no solo reconoce la ley moral sino que está convencido de su carácter vinculante. Si no se supone este reconocimiento y esta convicción ni, junto a esto, que la persona tenga una actitud moral, la aceptación de esa creencia «no puede ser defendida con fundamentos tan sólidos como para hacer rendir al escéptico más recalcitrante». Esto significa, en otros términos, que el reconocimiento de tales supuestos como creencias necesarias está limitado a aquellos que se auto-reconocen en, y han incorporado, la ley moral, tanto en su actitud como en su modo de pensar; es decir, a las personas que tienen un firme interés de ese tipo. Pero si este es el caso, parece cuestionarse Kant, ¿cómo garan-

tizar que alguien que no haya desarrollado tal interés acepte y se convenza de esos supuestos?

La respuesta del autor para enfrentar esta pregunta puede interpretarse en estos términos: frente al escéptico en cuestiones religiosas, una alternativa sería usar argumentos de tipo analógico como los que están a la base de la creencia doctrinal. Pero, el autor reconoce que tales argumentos no serían incontestables, pues se basarían en un propósito contingente que el escéptico podría rechazar, arguyendo, por ejemplo, que desde su modelo de conocimiento las hipótesis teleológicas no juegan un papel importante. Además, tales argumentos solo podrían producir una convicción insegura y pasajera, dado que, como se anotó antes, la «creencia doctrinal poseería en sí cierta inseguridad». Así, frente a la inseguridad de estas consideraciones y ante la imposibilidad de alegar razones objetivas, al parecer solo quedaría intentar promover en el escéptico una creencia negativa. Esto se podría lograr, al aprovechar que, aunque este personaje carece de un sólido interés y de una actitud moral, no carecería en general de interés por estas cuestiones. Dado esto se le podría mostrar, si se trata de un hombre sensato —un hombre que acepta los criterios de racionalidad—, que aunque la existencia de Dios y de una vida futura no puedan demostrarse, tampoco lo puede ser su negación. Esta consideración debería convencerlo entonces de la posibilidad de ambos supuestos, e incluso el reconocimiento de su mera posibilidad debería llevarlo a temer su realidad. De modo que, a falta de criterios objetivos y de una convicción positiva, podría apelarse a intereses y asunciones básicas que el escéptico comparte, para conseguir, aunque no su adhesión ni su convencimiento, al menos sí la convicción negativa de que no puede manifestarse en contra de los supuestos que están en juego.

De esta forma se pone de manifiesto que toda convicción, incluso una que se relaciona con principios necesarios desde un punto de vista práctico como la creencia moral, requiere por parte del sujeto de un compromiso, de una aceptación que no pueden exigirse incondicionalmente, como se exige y se impone el reconocimiento de un principio que se demuestra como objetivamente

necesario. En esa medida, también en el caso de la creencia moral, habría que decir que puedo aspirar o esperar que otro crea con firme convicción en lo que creo, y que tengo razones morales para justificar esa aspiración, pero no que pueda exigir que otro comparta mi misma convicción.

Podría decirse entonces, que al considerar el caso de las diversas formas de creencia Kant se refiere a un ámbito en el que no cabe forzar la adhesión de todos, en el que no es posible disputar: bien sea porque se trata de creencias que solo poseen un carácter accidental como las creencias pragmáticas; bien sea porque se trata de ideas que se refieren a propósitos especulativos no demostrables a través de los principios de objetividad, como las creencias doctrinales; bien sea porque como en el caso de la creencia moral, las razones morales que pueden aducirse para respaldarla, pueden apremiar a que se reconozca, pero no forzar a que se crea firmemente en ella.

En todo caso, al insistir en que, a pesar de las limitaciones de su validez, tales cuestiones no deben considerarse como ilusiones incomunicables, Kant sugiere otros criterios que harían posible la discusión en estos terrenos: el que pueda exponer ante otros las creencias pragmáticas, el que las creencias doctrinales puedan mostrarse como guías útiles en la comprensión del mundo, y el que las creencias morales puedan ligarse a fines necesarios desde un punto de vista práctico; todos estos serían criterios que, aunque no permitirían forzar la adhesión de los demás, sí darían razones para esperar que otros pudieran compartirlas, asumirlas, o por lo menos confrontarlas, todo lo cual dejaría abierto que tuviera sentido discutir acerca de ellas.

5. La perspectiva trascendental como respuesta al problema de la comunicabilidad

A través de los apartados anteriores se mostró que la cuestión central que ocupa a la filosofía crítica, a saber, la pregunta por la legitimidad de las pretensiones de necesidad y universalidad exhibida por ciertos juicios de conocimiento, puede relacionarse con la preocupación por hacer explícitas las condiciones que permiten

un consenso pleno en ciertos ámbitos de la experiencia humana. Como pudo mostrarse en lo anterior, al indagar por principios que pudieran justificar tales pretensiones, Kant inquiría a la vez por criterios que pudieran ser reconocidos y exigidos por todos los sujetos, y que permitieran zanjar en todo tiempo y circunstancia sus posibles desavenencias. Esto significa que la pregunta por la objetividad de los juicios de conocimiento puede vincularse con el reconocimiento de que los hombres son individuos diversos que están determinados por condiciones, circunstancias e intereses divergentes, y con el problema de establecer criterios estables y comprehensivos, que sirvan para mediar entre seres tan disímiles, entre los cuales el desacuerdo es una eventualidad constante.

Tal propósito, como se entrevé por lo dicho, tiene como presupuesto la idea de que, más allá de las eventuales e innegables divergencias, ha de ser posible una plena comunicabilidad. En efecto, de negarse tal posibilidad no solo se pondría en entredicho lo que para Kant es un hecho innegable, a saber, que en ciertos ámbitos se da un consenso pleno, sino que se excluirá también que en tales terrenos los desacuerdos esperables pudieran zanjarse racionalmente. Desde su punto de vista, como se puso de manifiesto en los apartados 1 y 2, la racionalidad se concibe como una capacidad justificadora, que puede dar cuenta o legitimar diversas asunciones, a través de principios aceptables para un auditorio universal. En este sentido, la pregunta por principios reconocibles por todos y exigibles de todos los sujetos es la pregunta por criterios que permitan zanjar racionalmente las posibles diferencias.

Esta cuestión, como salió a relucir en los apartados anteriores (especialmente en 3.2), solo puede resolverse, según Kant, cuando se adopta la perspectiva trascendental. Concretamente, cuando de la mano con ésta se reconoce que no es la referencia a un mundo común que los trasciende, ni la conformidad con unos valores objetivos dados con independencia de la racionalidad, lo que puede legitimar un consenso interhumano pleno, tanto a nivel teórico como práctico, sino el compartir la misma forma de conocer; el mismo modo temporal de percibir las cosas, las mismas funciones discursivas para concebirlas temporalmente y la misma

racionalidad pura práctica para valorar moralmente los principios y máximas de acción. De esta forma, se supone que los individuos son tan diversos y sus circunstancias tan particulares y contingentes, que lo único que podría posibilitar que llegaran a concordar es que pudieran ponerse al descubierto funciones y conceptos indispensables del conocer, y principios constitutivos de la racionalidad, que todos tendrían que reconocer y adoptar en tanto seres cognoscentes y racionales.

Así, al argumentar que hay principios necesarios de la experiencia sin los cuales no sería posible nuestro conocimiento espacio-temporal del mundo, y que hay un principio necesario de la moralidad sin el cual no podría hablarse de mandatos morales ni tendría sentido la moralidad como tal, se aduciría que tales principios son los elementos mínimos que pueden ser reconocidos, y que pueden exigirse de todo aquel que comparta la voz de la racionalidad y pretenda llamarse hombre. En esa medida, la tarea de mostrar que hay principios objetivos que garantizan una experiencia pública y unificada de objetos, así como un conocimiento moral válido para todo ser racional, estaría encaminada a defender que, tanto en el ámbito teórico como en el práctico, hay criterios que obligan el acuerdo y permiten zanjar las posibles desavenencias.

No obstante, como se puso de manifiesto al contrastar el saber con la opinión y la creencia, hay terrenos en los que no cabe recurrir a tales criterios objetivos para forzar la adhesión. De suerte que, con respecto este tipo de juicios no se podría pretender legítimamente la aprobación irrestricta que se pretende y se exige en los juicios de conocimiento teórico y moral, ni se podría obligar el acuerdo por medios demostrativos o probatorios, como en esos casos. Por consiguiente, se trataría de asuntos a los que no les correspondería, en estricto sentido, una comunicabilidad plena o una comunicabilidad concebida en términos *fuertes*. Pero entonces, a la luz de la concepción kantiana de racionalidad, si estas cuestiones no han de considerarse como meramente privadas, irracionales o incomunicables, tendrían que poderse justificar a través de otro tipo de criterios que les otorgaran algún tipo de validez pública y dejaran abierta la posibilidad, no de disputar, pero sí de discutir

en torno a ellas. Este es el problema que Kant se plantea indirectamente cuando señala que lo opinable supone algo que se sabe, cuando sugiere que las creencias pragmáticas pueden ser objeto de cierta confrontación ante otros, y cuando propone que habría creencias que sirven como ideas regulativas o que pueden considerarse como moralmente necesarias, que podríamos si no exigir, sí esperar que otros compartieran. Se trataría de juicios que podrían pretender una comunicabilidad *débil*, de juicios en los que no cabría exigir el acuerdo, sino solo esperar alcanzarlo.

Ahora bien, este es también el problema al que Kant se enfrenta una vez reconoce en los juicios de gusto unas pretensiones de validez que no pueden justificarse a través de los principios de objetividad, ni teóricos ni prácticos, puestos al descubierto por la investigación trascendental. Esto indicaría, en principio, que tales juicios no se encuentran en el terreno del saber ni, por ende, en el terreno de lo *disputable*, sino en la región ocupada por la opinión y la creencia, es decir, en el ámbito de lo *discutible*. De modo que, podría pensarse que para caracterizarlos y justificarlos podrían desarrollarse algunas de las consideraciones sugeridas sobre la opinión y los distintos tipos de creencia. Empero, como podrá ponerse de manifiesto en los capítulos siguientes, al abordar el carácter *sui generis* de los juicios de gusto en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant no optará propiamente por esta alternativa sino que tenderá a tratarlos como análogos a los juicios de saber. Así, aunque reconocerá que los juicios de gusto no pertenecen al terreno de lo disputable sino al de lo discutible e insistirá en que no pueden concebirse como juicios de conocimiento, a la vez tenderá a caracterizar sus pretensiones y a justificarlas como si lo fueran. Se trata de una inconsecuencia que, como aparecerá en lo que sigue, minará de principio a fin el planteamiento maduro de Kant con respecto al gusto.

B. El problema del gusto en la *Crítica de la facultad de juzgar**

* Se cita indicando primero la paginación de la edición B, establecida según la pauta de Weischedel, seguida por la paginación de la Akademie. PI se refiere a la «primera introducción», que corresponde al tomo XX de la Akademie. La segunda introducción y la Crítica en su totalidad fueron publicados en el tomo V de la Akademie. La indicación del tomo V se omite para evitar repeticiones innecesarias. Se usa la traducción al español de Oyarzún, aunque con modificaciones que se indican en cada caso.

V. La exposición de los juicios de gusto

Sería […] ridículo si alguien que se imaginase de buen gusto creyera justificarse diciendo: este objeto […] es bello *para mí*. Pues no debe llamarlo *bello* si le place meramente a él (CJ, §7, B19, Ak., 212).

1. Consideraciones metodológicas preliminares

Antes de emprender el examen de la propuesta que Kant ofrece en la *Crítica de la facultad de juzgar* para resolver el problema del gusto, es preciso realizar algunas consideraciones sobre la forma en que se presentará este texto. Para comenzar, se tendrá en cuenta la distinción general que el autor propone entre una «Analítica de la facultad de juzgar estética» y una «Dialéctica» de la misma, pues en ellas se encontrarán, como se precisará en el capítulo VII, dos perspectivas distintas para resolver el problema en cuestión. Por ahora, en el presente capítulo y en el siguiente, la investigación se ocupará del planteamiento del juicio sobre lo bello, que puede encontrarse en la «Analítica de la facultad de juzgar estética».

En esta sección la consideración del juicio de gusto se realiza en dos partes a las que, en principio, se les asigna dos funciones argumentativas distintas: la «exposición» del juicio de gusto (que ocupa el tramo textual que corresponde a la «Analítica de lo bello») y su «deducción» (véase CJ, PI 68, Ak., XX: 251). En la primera, para expresarlo por ahora en términos generales que se precisarán a lo largo de este capítulo, se describen los rasgos que serían propios de este juicio y se ponen de manifiesto condiciones hipotéticas que podrían darles sentido. Se trata de un análisis, en el sentido de un procedimiento regresivo, que parte de un presunto *factum*

dado para descubrir sus posibles condiciones. Por su parte en la «deducción», de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo, tendría que justificarse la legitimidad de esos rasgos, ofreciendo argumentos para demostrar las condiciones que se han planteado hipotéticamente en la «exposición». Sin embargo, en esta última, como saldrá a relucir a continuación, Kant no pocas veces asumirá que las condiciones para justificar el juicio de gusto ya están dadas en su misma descripción y que no se trata de meras hipótesis, sino de condiciones efectivamente cumplidas que dan cuenta de la realidad de aquel. De suerte que el autor tenderá a trasponer dos argumentaciones que, en principio, tienen tareas y objetivos distintos.

Por otra parte, al ocuparse de la «exposición» del juicio de gusto que se ofrece en la «Analítica de lo bello», el presente capítulo propondrá que en los diversos momentos que la componen se distinga entre elementos propiamente expositivos o *descriptivos* (apartado 2) y elementos *explicativos* (apartado 3). Así, los rasgos que saldrán a relucir en la *descripción* del juicio de gusto serán: su carácter estético (2.1), la índole desinteresada del placer que le sirve como fundamento de determinación (2.2), y el que exhiba unas pretensiones de validez intersubjetiva (2.3) y de necesidad (2.4). Por su parte, se argüirá que la noción de «libre juego de las facultades» (3.1), la definición de lo bello «como conformidad a fin sin fin» (3.2) y la idea de un «sentido común [estético]» (3.3), deben entenderse como elementos explicativos con carácter hipotético, que podrían darle sentido a los rasgos que la descripción ha puesto al descubierto[1].

1 Me distancio así de la mayoría de los intérpretes en relación con la presentación que propongo de la «exposición de los juicios de gusto». A diferencia de los que siguen el orden de la exposición de Kant, por ejemplo, J. Kullenkampff (1979, pp. 57-135), C. H. Wenzel (2000, pp. 67-117) o K. Rogerson (1986, pp. 40-62), propongo separar, en los diversos momentos, los planteamientos descriptivos de los explicativos. Por otra parte, a diferencia de aquellos que, como P. Guyer (1979, pp. 120-133) o D. Crawford (1974, pp. 29-91), encuentran argumentaciones deductivas en algunos de los momentos de la exposición, insisto en la diferenciación de las tareas y propósitos de ambos tramos argumentativos.

El propósito de esta distinción es concederle un lugar visible a la parte descriptiva —en contraste con la mayoría de las interpretaciones que suelen privilegiar la consideración de los elementos explicativos—, dado que es allí donde se delimita el punto de partida de todo el análisis y donde se define, por consiguiente, la dirección que este tomará. Tanto así que, como se mostrará a continuación, Kant se basará en una determinada descripción del juicio de gusto para aducir que este no solo debe ser objeto de atención de la filosofía trascendental, sino que merece hacer parte de una «crítica», en el sentido que el término adquiere con el giro fundamental que da el pensamiento kantiano. Es entonces a partir de estas reflexiones iniciales que el gusto podrá adquirir, como se verá más claramente a continuación, su carta de ingreso a un ámbito del que había sido relegado tajantemente en la Primera Crítica[2].

De esta forma, la consideración de estos momentos meramente *expositivos* permitirá apreciar adecuadamente cuáles son los rasgos que Kant le atribuye al juicio de gusto, en qué se basa para esta descripción y qué conclusiones deriva de este punto de partida. Esto resultará pertinente para entender el sentido de los elementos *explicativos* y para evaluar el curso que tomará la argumentación en su parte deductiva.

---

2 Recuérdese que al comienzo de la «Estética trascendental» se había precisado: «Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra *estética* para designar lo que otros denominan crítica del gusto [*Kritik des Geschmacks*]. Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por el destacado Baumgarten. Esta esperanza consistía en reducir el enjuiciamiento crítico de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes [principales], meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden servir para establecer determinadas leyes *a priori* por las que debiera regirse nuestro juicio de gusto […]» (CRP A21/B36, traducción levemente modificada). En efecto, como se verá con detalle a continuación, y si bien es cierto que en la CJ Kant insistirá en que no hay reglas ni principios determinados de lo bello, al atribuirle ciertas pretensiones de validez a los juicios de gusto en la parte expositiva, se argumentará que estas solo podrán ser legitimadas a través de un fundamento *a priori*.

2. La descripción del punto de partida

En este apartado se examinará cuál es el punto de partida de la «Analítica de lo bello», cuáles son los rasgos que se le atribuyen a este punto de partida, en qué se basa Kant para formularlos y qué conclusiones deriva de esta descripción inicial.

El punto de partida es un *factum* que se considera innegable, a saber, que usamos un juicio, denominado juicio de gusto, que tiene la forma general «este *x* es bello». Como ya se sugirió, el objetivo del análisis, en su parte meramente descriptiva, sería exponer aquello que damos a entender al usar esta expresión para, en un momento sucesivo de la exposición, establecer las condiciones que podrían darle sentido. De ahí que se señale que «lo que se requiera para *llamar* [*nennen*] a un objeto bello, lo tiene que poner al descubierto el análisis de los juicios de gusto» (CJ, §1, B4, Ak., V: 203, cursivas propias).

Aunque, de la mano con la anterior afirmación, Kant señala que en la exposición tomará como hilo conductor «la guía de las funciones lógicas del juicio (pues en el juicio de gusto hay siempre una relación con el entendimiento)» (CJ, §1, B4, Ak., V: 203), en realidad, como lo señala Jens Kullenkampff (1978, pp. 12-18) este esquema lógico es «externo» a la «Analítica de lo bello». Si bien puede pensarse que sirve como telón de fondo sobre el cual pueden resaltarse las especificidades del juicio estético no contenidas en el juicio lógico, el punto es que el esquema lógico mencionado no puede ofrecer los rasgos positivos del juicio sobre lo bello que el análisis pone al descubierto[3]. Más exactamente, siguiendo tal esquema no podría mostrarse aquello que se ha indicado como propósito del proceder analítico: establecer qué es lo que se requiere para llamar a un objeto bello. Pues las funciones lógicas solo indican formas posibles en que puede conectarse el sujeto con el predicado de un juicio, mientras que la exposición pondrá de manifiesto que el juicio exhibe ciertas pretensiones de validez,

3 En este punto difiero de la reciente interpretación propuesta por Wenzel, quien considera que la tabla de las funciones lógicas sí puede servir de hilo conductor para entender los cuatro momentos de la «Analítica de lo bello» (véase 2000, pp. 74-75).

y cuáles serían las condiciones que podrían darle sentido (véase Guyer, 1979, pp. 128-131). Así, al subsumirse desde las funciones lógicas, resultaría que el juicio de gusto es afirmativo, de acuerdo con la cualidad; singular, de acuerdo con la cantidad; categórico, de acuerdo con la relación; y asertórico, de acuerdo con la modalidad. Pero esto, como se verá, de ningún modo proporciona los rasgos fundamentales que Kant le atribuirá a este juicio estético, a saber, que pretenda el asentimiento de todos y que exija este asentimiento como deber; ni mucho menos podrá dar cuenta de tales pretensiones. Además, como también lo destaca Kullenkampff (véase 1978, p. 17), no resulta una justificación adecuada decir que los juicios de gusto pueden entenderse a partir de las funciones lógicas porque el entendimiento, como se mostrará en el tratado, tenga participación en el enjuiciamiento de lo bello. De hecho, los juicios sobre lo agradable también pueden entenderse desde este esquema lógico, sin que, desde la explicación que propondrá Kant, impliquen la participación del entendimiento[4].

Así pues, al caracterizar el juicio de gusto como «estético» y al encontrar en él ciertas pretensiones de validez, Kant no tomará como hilo conductor la tabla de las funciones lógicas, como él mismo lo asume inicialmente, sino que se basará literalmente en lo que se requiere para *llamar* a un objeto bello. Se basará en la forma lingüística «este *x* es bello» y en el uso que se le daría a la expresión, pero también, al igual que Hutcheson y Burke (véase cap. II, 2.3) en ciertas consideraciones fenomenológicas; es decir, en aquello de lo que nos haríamos conscientes, en aquello que sentiríamos y pen-

4 Precisamente, la inadecuación del esquema de las funciones lógicas se hará evidente cuando se trate de distinguir lo bello de lo agradable, diferenciación que, como se verá a continuación (*infra* 2.2), resulta fundamental en el análisis kantiano. Si para contrastarlos se tuviera en cuenta la universalidad desde un punto de vista lógico, que correspondería a la función de la cantidad, el juicio de gusto no sería distinguible del juicio sobre lo agradable, pues ambos serían juicios singulares. Por ende, desde el punto de vista lógico, el primero no presentaría con respecto al segundo ninguna peculiaridad digna de atención. De ahí que el mismo Kant advierta que la peculiar universalidad del juicio de gusto es algo que puede ser notorio para el filósofo trascendental pero no para el lógico (véase CJ, §8, B 21, Ak., 214).

saríamos, cuando juzgamos un objeto como bello. Sin embargo, aunque el autor no se guíe finalmente por el esquema de clasificación de los juicios de conocimiento, el que pretenda usarlo para analizar a los juicios de gusto pone de manifiesto una tentativa que creará tensión en el transcurso de la exposición: la tentativa de forzarlo dentro de un andamiaje conceptual que no parece poder dar cuenta de su peculiaridad.

Ahora bien, de esta descripción inicial, como ya se sugirió, resultará que el juicio de gusto pretende validez universal y necesidad sin que pueda pretender valer objetivamente, puesto que es un juicio estético. Esto, sin embargo, será problemático teniendo en cuenta que, desde los planteamientos trascendentales que se encuentran en los textos críticos anteriores, tanto la validez universal como la necesidad se hacen depender de la validez objetiva (véase cap. IV, apartado 3). Entonces, dada esta dificultad, podrían abrirse tres posibilidades distintas: 1) o se concluye que el uso de la expresión es inadecuado y que las pretensiones de validez del juicio de gusto no tienen sentido; 2) o se considera que le corresponde una comunicabilidad peculiar, similar a la de los juicios de opinión y de creencia, y sus pretensiones de validez se interpretan de manera análoga a las de estos, desarrollando algunos de los elementos sugeridos al final del capítulo precedente (véase cap. IV, apartado 4); 3) o se piensa que su comunicabilidad es similar a la del saber y que sus pretensiones de validez son estrictas, y se trata de explicar cómo sea esto posible, sin apelar a principios objetivos.

La primera es una posibilidad que el análisis kantiano nunca considera propiamente. Como se pondrá de manifiesto en este capítulo, Kant asume todo el tiempo, basándose en el uso del lenguaje, que el juicio sobre lo bello se diferencia del juicio sobre lo agradable, y que el primero se distingue por elevar unas pretensiones de validez universal y de necesidad innegables, tal como asumía que lo eran las pretensiones de la matemática y de la física, así como los mandatos morales en los trabajos críticos anteriores (ver cap. IV, 2.2 y 3.2). Al igual que en tales contextos, en este Kant

no se ocupará tanto de responder *si son posibles* los juicios de gusto, sino de *cómo son* ellos *posibles*[5].

La segunda, en cambio, es una alternativa que podría encontrarse sugerida en la investigación kantiana, pues si se tiene en cuenta la caracterización del juicio de gusto como reflexionante, este bien podría interpretarse como análogo al juicio de creencia. Para apoyar esta lectura podrían aducirse las siguientes consideraciones: en primer lugar, el uso reflexionante de la capacidad de juzgar se caracterizaría, en contraste con su uso determinante, como aquel que supone que «solo lo particular es dado para lo cual debe encontrar ella lo universal» (CJ, PI 16, Ak., XX: 210; BXXVI, Ak., V: 179). Por consiguiente, de concebirse como reflexionante, el juicio de gusto se basaría en una actividad reflexiva cuyo objetivo sería buscar criterios para comprender lo dado, que no podrían, dada la índole estética de este juicio, tener un carácter determinante ni objetivo; como se sugirió en el capítulo anterior, este también sería el caso de los juicios de creencia. Además, al considerar que otros rasgos del juicio reflexionante pueden obtenerse de la caracterización kantiana de los principios regulativos, como lo hace Guyer en una interpretación reciente (2003, pp. 30-39), podrían derivarse elementos ulteriores para sugerir la analogía entre juicio de gusto y juicios de creencia. En efecto, los juicios reflexionantes tendrían como objetivo cierta unificación o sistematización de un ámbito de objetos (objetos espacio-temporales, conceptos, leyes, propósitos) (véase CJ, PI 17-21, Ak., XX: 211-217; BXXVI-XXVIII, Ak., V: 179-181), como lo tendrían ciertas creencias que Kant asume como ideas regulativas; y en ambos casos se apuntaría a un objetivo que nunca se puede esperar alcanzar completamente y, en tanto tal, a un objetivo ideal (véase Guyer, 2003, pp. 4-8). A su vez, este carácter ideal incidiría, según Guyer, en el tipo de validez de tales juicios, pues estos no podrían pretender la universalidad y la necesidad estrictas de aquellos que se basan en principios constitutivos

5 En el siguiente capítulo veremos, sin embargo, que la omisión de la primera pregunta, es decir, si son posibles los juicios de gusto (y, más exactamente, si son posibles como sintéticos *a priori*) puede traerle dificultades al planteamiento kantiano (*infra* cap. VI, 1.3).

de la experiencia. De suerte que sus pretensiones no requerirían una deducción trascendental sino una «deducción» *sui generis*. En esta se mostraría, como en el caso de los juicios de creencia (véase cap. IV, 4.3), que hay razones para esperar el acuerdo de otros (véase Guyer, 2003, pp. 4 y 9-14). Y esto se conseguiría al argumentar que se basan en principios que resultan útiles para promover el conocimiento, aunque no puedan demostrarse desde fundamentos objetivos (véase CJ XXIX-XXXVIII, Ak., V: 181-186). Por último, los juicios reflexionantes, como los juicios de creencia doctrinal, se orientarían por principios y elementos que tendrían un carácter meramente heurístico (véase Guyer, 2003, pp. 4 y 15-18; CJ, PI 15-16, Ak., XX: 210).

Sin embargo, el problema de esta posible interpretación es que, como lo plantea Kullenkampff (1978, pp. 31-56), en la «Analítica de lo bello» Kant no toma como punto de partida ni se basa en la definición del juicio reflexionante para derivar de allí los rasgos del juicio de gusto. En efecto, si bien es cierto que este último supone la consideración de un objeto particular que no puede ser subsumido bajo ningún concepto determinado, desde el análisis kantiano, como lo advierte el mismo Guyer (2003, pp. 1-3), no será claro que el objetivo del enjuiciamiento estético sea encontrar un concepto para comprender un particular dado, pues se insistirá en que lo bello place sin concepto y es indeterminable conceptualmente. Solo en la «Dialéctica de la facultad de juzgar estética», como se verá en el capítulo VII, Kant sugerirá un concepto indeterminado al que se podría apelar al juzgar algo como bello, y que podría resultar consecuente con la caracterización del juicio de gusto como reflexionante.

Por otra parte, desde el planteamiento que se ofrece en la «Analítica de lo bello», el juicio de gusto no aspirará propiamente, en contra de lo que considera Guyer, a «un sistema de reacciones estéticas universalmente válidas» como ideal (2003, p. 32), ni en general puede decirse que tenga por propósito la sistematización o unificación de un ámbito de objetos. Más bien, según se mostrará a lo largo de este capítulo, se caracterizará como un juicio estético cuyas pretensiones de validez deben justificarse apelando a con-

diciones del conocimiento y, por ende, como un juicio que exhibe pretensiones de validez estrictas, fuertes. Además, como se verá con detalle en el capítulo VI, la «deducción» no se planteará como un argumento *sui generis* en el que se intentarían justificar pretensiones de validez débiles (véase Guyer, 2003, pp. 34-35), como las de los juicios de creencia, sino que su objetivo será mostrar cómo es posible concebir al juicio de gusto como un juicio sintético *a priori*, es decir, como un juicio cuyas pretensiones serían análogas a las de los juicios de saber.

Por último, como podrá constatarse en el presente capítulo, tampoco resulta claro que, desde el punto de vista de la «Analítica de lo bello», el enjuiciamiento estético se oriente por ciertos principios heurísticos ni, como lo propone Guyer (2003, pp. 36-38), que el desinterés, la noción de una conformidad a fin sin fin[6], o las máximas del sentido común (lógico)[7], funcionen en la argumentación como unos principios tales. Si bien en este tramo textual, como lo veremos en su debido momento (*infra* 3.3.2 de este capítulo), Kant llega a cuestionarse si acaso el sentido común (estético), como principio del gusto, pueda concebirse como regulativo y no como constitutivo; esta alternativa no llega a prevalecer en la «Analítica».

Así, con estas consideraciones parece emerger, adelantándonos con esto al resultado del presente capítulo, que la tercera posibilidad considerada será la que se impondrá. Esto significa que en la *exposición* Kant terminará por caracterizar las pretensiones de validez del juicio de gusto como análogas a las de los juicios de

6 Ciertamente, la idea de lo bello como «conformidad a fin sin fin» tiene desde el punto de vista kantiano un carácter meramente heurístico, es decir, regulativo, y no un carácter constitutivo. Pero el punto es que el reconocimiento de la índole regulativa de esta noción, como se vera más adelante (*infra* 3.2 de este capítulo), no juega un papel fundamental ni en la interpretación ni en la tentativa de justificación de la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto que Kant propone en la «Analítica».

7 Estas máximas, evidentemente, también tienen un carácter heurístico pero, de acuerdo con el mismo Kant (véase CJ, §40), no tienen cabida en la fundamentación trascendental del juicio de gusto (*infra* cap. VI, apartado 4 y cap. VII, 3.1).

saber (*infra* 2.3 a 2.5 de este capítulo), y buscará condiciones que puedan explicar cómo sea esto posible, sin apelar a principios objetivos (*infra* apartado 3 de este capítulo). Para mostrar que este es el resultado del análisis, pasemos entonces a considerar los elementos que el autor establece para caracterizar el punto de partida y en qué se basa para derivarlos.

2.1 El juicio de gusto es estético

> El juicio de gusto no es […] un juicio de conocimiento, y por consiguiente, tampoco lógico sino estético; se entiende por este aquel cuyo fundamento de determinación no puede ser de otro modo sino subjetivo. Toda relación de las representaciones, aun de las sensaciones, puede empero ser objetiva (y entonces significa ella lo real de una representación empírica); únicamente no lo es la relación con el sentimiento de placer y displacer, por medio de la cual nada es designado en el objeto, sino en la cual el sujeto se siente a sí mismo tal como es afectado por la representación (§1, B4, Ak., 203-4).

Kant define al juicio de gusto como un juicio estético, esto es, como un juicio que no se refiere a objetos o a un estado de cosas del mundo, sino al modo en que el sujeto se siente frente a estos. Como se planteaba desde el capítulo I, al ocuparse del gusto y no de los objetos bellos *per se*, la reflexión filosófica del siglo XVIII atiende ya a un fenómeno relacional que alude a la forma en que ciertos objetos pueden afectar placenteramente al sujeto. En esa medida no es tan preciso afirmar, cómo lo hace Wenzel (2000, p. 1), que en la estética, al igual que en el conocimiento teórico y en el práctico, Kant opere una revolución copernicana al desplazar el centro de atención de los objetos bellos al sujeto, en este caso, al sujeto que es afectado por tales objetos. En efecto, no se trata propiamente de una revolución operada por el pensamiento kantiano, sino de un giro que ya se había dado desde el momento en que otros autores de la época dejaron de insistir en la delimitación de los principios de lo bello para ocuparse del problema del gusto (ver cap. II). Además, como apareció en el capítulo III, el mismo Kant, desde el periodo

precrítico, había adoptado esta aproximación y se había ocupado del problema en cuestión.

Ahora bien, como en el caso de los autores británicos considerados en el capítulo ii, que el juicio de gusto se defina como «estético» significa, en sentido negativo, que no se trata de un juicio de conocimiento. Desde el punto de vista kantiano, esto quiere decir que el predicado del juicio no hace referencia a un concepto determinado bajo el cual quede subsumido el sujeto del mismo. En este sentido, el juicio de gusto no da ningún conocimiento del objeto, no indica ninguna propiedad de este, sino que hace referencia a un sentimiento, más exactamente, al sentimiento de placer que el sujeto siente cuando se encuentra frente a la representación de ciertos objetos: «la representación es referida enteramente al sujeto y, por cierto, al sentimiento vital [*Lebensgefühl*][8] de este bajo el nombre de sentimiento de placer y displacer» (cj, §1, 5, Ak., 204). Esto no significa, empero, que el juicio no suponga alguna relación con el objeto, ya que en palabras de Kant, la «representación dada bien puede ser referida a un objeto» y de hecho, como lo veremos al ocuparnos del tercer momento, en el juicio se hace alusión a un objeto (*infra* 3.2 de este capítulo). Pero el punto es que «en el juicio no se entiende la determinación del objeto, sino del sujeto y de su sentimiento» (cj 27; Ak., xx: 223). En pocas palabras, cuando se dice que un objeto es bello no se estaría estableciendo ninguna propiedad, ningún rasgo determinado de este, sino que se estaría señalando que ofrece una ocasión peculiar de placer: aquello en que el sujeto se basa para expresar su juicio es únicamente el sentimiento de placer que siente. De ahí que Kant afirme que el fundamento de determinación del juicio no es ningún concepto, sino un sentimiento, de suerte que, en último término, el criterio para decir si algo es bello no sería más que cierta complacencia.

Estos señalamientos indican que al describir al juicio de gusto como estético Kant se basa, como Hutcheson y Burke, en obser-

8 Solo hasta ocuparnos del «libre juego de las facultades», en el apartado 3.1 de este capítulo, podrá comprenderse a qué alude Kant con la idea de un «sentimiento vital».

vaciones fenomenológicas, es decir, en aquello de lo que tomamos conciencia cuando afirmamos que algo es bello y en aquello en que nos basamos cuando calificamos de ese modo a un objeto. Como se verá más adelante, la descripción del juicio de gusto como estético, que se obtiene de tales observaciones, resultará fundamental, pues de ella se derivarán consideraciones que harán problemático al fenómeno y llamarán la atención de Kant. Entre estas se encuentran: en primer lugar, que no puede haber principios determinados que definan lo que es bello ni, por consiguiente, criterios determinados para decidir esto; en segundo lugar, que lo bello no puede probarse a través de razones probatorias; y, finalmente, que no puede haber una ciencia de lo bello.

Sin embargo, teniendo en cuenta que el criterio para decidir si algo es bello o no es un sentimiento, y que este se define como «aquello que en todo tiempo debe permanecer subjetivo y no puede en modo alguno constituir una representación del objeto» (§3, B9; Ak., 206), también podría derivarse que el juicio de gusto solo puede tener validez privada y que, en este respecto, tendría que considerarse como un «juicio de percepción»[9]. De hecho, este parece ser el punto de vista que se encuentra en la nota antes considerada de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant excluye que el gusto pueda recibir un tratamiento crítico. Pero, como se sabe, este no será el caso en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En este texto se aducirá que los juicios de gusto no comparten el carácter privado de otros juicios estéticos y de la mano con esto Kant tendrá que reformular lo planteado en los trabajos críticos anteriores, para defender que no todos los juicios que tienen un sentimiento como fundamento de determinación deben considerarse como meramente «incomunicables». Habrá que ver entonces en qué se basa el autor para reformular este punto de vista que se encontraba en las obras críticas precedentes.

9 De hecho, recuérdese que en los *Prolegómenos*, entre los juicios de percepción se había tomado a los juicios estéticos como casos ejemplares de lo que significa un juicio de validez privada, el cual, dado su carácter esencialmente subjetivo, nunca podría valer como juicio de experiencia ni, por ende, intersubjetivamente (Prol., §19, Ak., IV: 299).

2.2 El carácter desinteresado del placer por lo bello

> Si alguien me pregunta si acaso encuentro bello el palacio que veo ante mí, podré ciertamente decir: no amo cosas de esa índole que solo están hechas para el embeleso; o como aquel iroqués Sachem, que decía no agradarle de París nada mejor que sus tabernas; puedo aun más, reprochar en buen estilo rousseauniano la vanidad de los grandes, que emplean el sudor del pueblo en cosas tan superfluas; puedo, por último, persuadirme fácilmente de que, si me hallase en una isla deshabitada sin esperanza de regresar jamás a los hombres, y pudiese por mi solo deseo, allegarme con magia parecido palacio, no haría ni siquiera este esfuerzo, con que ya poseyese una cabaña suficientemente cómoda. Todo esto se me podrá conceder y aprobar, solo que de eso no se trata aquí (CJ, §2, B6, Ak., 204-205).

De acuerdo con estas palabras, cuando se aprecia la belleza de un objeto, no se lo hace porque este corresponda con ciertos principios morales que se valoran profundamente (a diferencia de aquellas cosas vanas que solo sirven para la distracción), ni cabe aducir la conformidad del objeto con tales principios para justificar el propio juicio de gusto. Pero tampoco se lo enjuicia como bello porque haya dado ocasión al disfrute, de modo que no sería una razón aceptable decir que el objeto es bello porque satisfaga una necesidad o un apetito. Asimismo, en contraste con lo que se encontraba en algunas de las reflexiones precríticas de Kant, parece excluirse que el estar rodeado de otros hombres, el deseo de sociabilidad, de compartir el gusto de otros, sea condición para estimar al objeto como bello y que pueda aducirse la sociabilidad como razón de tal apreciación[10]. Según el autor, lo que se querría saber

10 Más adelante se mostrará que la exclusión de la sociabilidad se relaciona con la manera en que se dará cuenta de la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto en la Tercera Crítica (*infra* 3.1 de este capítulo). De la mano con esto se pondrá de manifiesto que con el planteamiento trascendental del gusto se reduce la ambivalencia que se encontraba presente en las *Reflexiones*, eliminando uno de los polos que la generaban (*infra* cap. VI, apartado 4).

cuando se pregunta si algo es bello es «si la mera representación del objeto es acompañada en mí con complacencia, a pesar de lo indiferente que yo pueda ser en vista de de la existencia del objeto de la representación»; o en otras palabras, si la representación place en sí misma, en la «mera contemplación», independientemente de los fines, objetivos, deseos, apetitos que podría obtener mediante ella.

Estas observaciones fenomenológicas acerca de aquello que pensaríamos, diríamos y querríamos saber cuando afirmamos que algo es bello, indican que en este tipo de experiencia se da una relación entre sujeto y objeto distinta a la que se instaura en la experiencia cognoscitiva y en la moral, así como en otro tipo de experiencias estéticas. De acuerdo con las palabras citadas, la diferencia fundamental residiría en que en estos casos concerniría la existencia del objeto, e importaría disponer de él o realizarlo, mientras que al juzgarlo como bello nada de esto se tendría en consideración. Dado esto, Kant caracteriza esta experiencia como contemplativa y al placer que ofrece esta contemplación como un placer desinteresado.

Desde su punto de vista, «interés se denomina a la complacencia que ligamos a la representación de la existencia de un objeto» (CJ, §2, B5, Ak., 204). Esto significa, según se aclara a continuación, que la complacencia que se identifica con el interés está ligada con la facultad de desear, de suerte que «querer algo» presupondría «querer que ese algo exista». Si bien Kant habría podido ser más preciso en esta definición, según lo han destacado algunos comentaristas que se han dedicado a precisarla, apelando a los conceptos incluidos en ella y a otras definiciones que se encuentran en las obras críticas[11], a mi modo de ver, ella puede entenderse ade-

11 Véase, por ejemplo, Crawford (1974, pp. 38-41). Este comentarista propone que la noción de «representación», que aparece en la definición del «interés», no debe entenderse en los términos usuales en los que la emplea Kant, es decir, como conciencia de una cosa, sino en términos fuertes, como la idea que nos formamos de una cosa. En esa medida, a su modo de ver, el interés no se refiere a la complacencia que obtenemos al ser conscientes de la existencia de una cosa, sino a la idea que nos formamos de la existencia de una cosa. Por su parte, Guyer (1979, pp. 167-206 y 1992, pp. 232-248)

cuadamente siguiendo la propuesta de algunos intérpretes que han seguido la lectura heideggeriana de Walter Biemel (1959, pp. 32-40) o del propio Heidegger (1961, pp. 127-130)[12].

De acuerdo con esta lectura, tener un interés en algo implica quererlo tener como posesión, tenerlo a disposición y poderlo controlar. Cuando se toma un interés en algo se pondría en el contexto de lo que pretendemos hacer y de lo que deseamos. Por ello se representaría siempre teniendo a la vista otra cosa: el cumplimiento de un fin, la satisfacción de una inclinación o de un deseo (véase Heidegger, 1961, p. 28), todo lo cual no podría llevarse a cabo si el objeto no existiera o no fuera realizable. Ahora bien, según Kant, «cuando se pregunta si algo es bello no se quiere saber si a nosotros o a cualquiera le va la existencia de la cosa, o siquiera, si le pudiese ir, sino cómo la juzgamos en la mera contemplación [*bloßen Betrachtung*]» (CJ, §2, B5, Ak., 204). El autor parece considerar, entonces, que el juicio de gusto solo incluye dentro de su significado la forma en que juzgamos una cosa en la mera contemplación, y no si la cosa nos importa como un objeto disponible o realizable.

Este carácter contemplativo va ligado con una actitud imparcial: «cada cual debe confesar que aquel juicio sobre la belleza en que se mezcle el menor interés es muy parcial y no es un juicio puro de gusto. No se debe estar en lo más mínimo predispuesto a favor de la existencia de la cosa, sino ser completamente indiferente en materia de gusto para jugar el papel del juez» (§2, B7, Ak., 205). De esta forma, como lo destaca Hannah Arendt (1982, pp. 55-56), Kant recupera la idea griega tradicional de acuerdo

---

plantea que la oposición entre «interés» y «desinterés» no se debe entender en términos de una complacencia que se liga con la existencia real de la cosa, en contraste con otra que se liga con su mera representación (1992, p. 236), sino que se debe concebir, de la mano con ciertas definiciones que se encuentran en la CRPr, como el concepto de una cosa que la presenta como objeto de la voluntad, o como objeto del deleite. De suerte que, se tomaría interés en la existencia de la cosa en tanto que esta pudiera representarse, bajo un concepto determinado, como objeto de deseo (Guyer, 1992, p. 244).

12 Así por ejemplo, Jacques Taminiaux (1967, pp. 38-40 y 1993, pp. 1-40) y Eugene Kleist (2001, pp. 1-47). En nuestro medio, esta línea de interpretación ha sido explorada por Lucy Carrillo (2002, pp. 216-226).

con la cual el espectador, quien meramente contempla es aquel que, abandonando el punto de vista de la existencia fáctica, «con sus condiciones contingentes y accesorias», puede detenerse en el «cosmos del acontecimiento particular en sus propios términos», en el «hecho singular», sin relacionarlo con nada distinto de lo que él mismo muestra.

En esa medida, el desinterés y la imparcialidad que trae consigo, no se definirían en términos de «indiferencia» ni supondrían el mero hacer abstracción de ciertos condicionamientos, sino que este momento negativo, de abstracción, implicaría un momento positivo, de atención ante lo que se da en la experiencia estética. Esto último, sin embargo, podrá entenderse en dos sentidos distintos: o bien, como lo considera Wenzel (2000, pp. 80 y 81), poniendo el énfasis en la idea según la cual lo que importa en la experiencia de lo bello «es lo que yo haga de la representación en mí mismo» (CJ §2, B6, Ak., 205) —como si con el desinterés se diera un momento de autorreferencia, en el que el sujeto, libre de toda otra consideración externa, puede atender a lo que ocurre en él—; o bien, como ya se sugirió de la mano con la interpretación heideggeriana, y como saldrá a relucir en las observaciones fenomenológicas que el autor propone al establecer los contrastes con lo agradable y lo bueno, se entiende como un momento de apertura en el que el sujeto, libre de todo condicionamiento, puede abrirse a lo otro de sí. Tales contrastes, por demás, resultarán fundamentales para delimitar la experiencia de lo bello con respecto a otro tipo de experiencias estéticas. Se trata de una delimitación que Kant retomará en el transcurso del análisis, al ocuparse tanto de la caracterización, como de la explicación del fenómeno en cuestión.

2.2.1 El contraste con lo agradable

Agradable es lo que place a los sentidos, en la sensación (CJ, §3, B7, Ak., 205).

Con esta definición Kant sugiere el elemento central que usará en la «Analítica de lo bello» para marcar la diferencia entre el juicio de gusto y aquel sobre lo agradable, y para hacer inteligible tal di-

ferencia. Al definir lo agradable como un placer que tiene su origen en una sensación de los sentidos y, más exactamente, como el efecto inmediato que produce un objeto sobre los órganos sensoriales de un sujeto, se explica ya, desde el punto de vista kantiano, por qué se trata, como se planteará en el segundo momento (*infra* 2.3 de este capítulo), de un placer que solo puede valer y solo puede pretender valer privadamente, a diferencia de lo bello, que mostraría una pretensión contraria. Por ahora, esta definición se utiliza para caracterizar a lo agradable como un placer interesado:

> [....] mi juicio sobre un objeto con que declaro a este agradable, expresa un interés en este, porque a través de la sensación despierta el deseo de objetos semejantes; por consiguiente, la complacencia no supone el mero juicio sobre aquel, sino la relación de su existencia con mi estado en la medida en que este es afectado por un tal objeto. De ahí que no se diga solo de lo agradable que *place* [*gefällt*] sino que *deleita* [*vergnügt*] [...]. No es solo una mera aprobación [*bloßer Beifall*], lo que le dedico, sino que por ese medio es producida una inclinación; y tanto, incluso, no le pertenece a aquello que es agradable, de la manera más viva, un juicio sobre el modo de ser [*Beschaffenheit*] del objeto, que los que siempre van detrás del goce [...] de buen grado se dispensan de todo juicio (CJ, §3,10, Ak., 207).

Kant considera que cuando se juzga un objeto como agradable se lo hace inicialmente por la forma placentera en que afecta al sujeto. Pero tal placer estaría seguido a su vez por un deseo, a saber, el deseo de poseer el objeto y de consumir muchos más de ese tipo. En esa medida, cuando algo le agrada, el sujeto no se quedaría en la mera constatación de que eso lo afecta placenteramente, sino que le interesaría consumir, disponer de ese objeto, y que existieran otros de ese tipo con los cuales deleitarse. En este sentido, lo agradable se basa en una inclinación y a la vez produce una inclinación[13]; y esta inclinación que entonces se despierta, haría que el sujeto se inte-

13 Esta estructura compleja del juicio sobre lo agradable ha sido examinada con detalle por J. Kullenkampff (1978, pp. 63-67).

resara en tener a disposición los objetos de su agrado y, en consecuencia, que le concerniera la existencia de los mismos. Además, al producir este interés, lo agradable, según Kant, excluiría «un juicio sobre el modo de ser del objeto [*Beschaffenheit*]», tanto así que «los que siempre van solo detrás del goce [...] de buen grado se dispensan de todo juicio» (CJ, B10, Ak., 207). En este caso, como lo ha destacado Biemel, el sujeto parecería quedar absorbido en el estado presente del estar deleitado o, en otros términos, parecería que solo aprecia el objeto en función del deleite que le proporciona, sin consideración de nada ajeno a tal estado de ánimo (1954, p. 36).

En contraste, cuando se aprecia la belleza de un objeto, el deseo que este pueda despertar no sería el factor determinante de su aprobación como bello, sino el placer que el sujeto sentiría ante su mera contemplación. De suerte que, en este caso no se querría disponer del objeto ni se apreciaría porque satisfaga alguna inclinación, sino que el sujeto se limitaría a estimarlo, a enjuiciarlo, a dedicarle su aprobación: únicamente tendría a la vista la forma placentera en que se le muestra, sin consideración de alguna necesidad o inclinación que pudiera satisfacer a través de él. Esto indica que la experiencia de lo bello no es una experiencia cerrada del sujeto consigo mismo, sino que supone una apertura de este al modo de ser del objeto, en la que la captación misma de su mero aparecer resulta placentera. «Por eso el juicio de gusto es solamente contemplativo; es decir, es un juicio que, indiferente a la existencia de un objeto, solo mantiene unidos el modo de ser de este con el sentimiento de placer y displacer» (CJ, §5, 14). Así, como lo destaca Biemel, al otorgarle esta índole contemplativa, la complacencia por lo bello se caracteriza como un placer «abierto», a través del cual el sujeto se deja interpelar por el objeto más allá de toda relación de posesión (1954, pp. 33-36).

2.2.2 El contraste con lo bueno

«Bueno —nos dice Kant— es lo que place, por medio de la razón, por el mero concepto» (CJ, §4, B10, Ak., 207). Ya se juzgue al objeto como medio para un fin (como útil) o como un fin en sí mismo (como bueno en sí), en ambos casos debe saberse qué

tipo de objeto es para que pueda establecerse si se ajusta o no al respectivo propósito. Justamente, el que pueda subordinarse bajo un concepto tal es lo que está a la base de la aprobación que se le rinde, de modo que el objeto por sí mismo, independientemente de su relación con ese concepto, resulta indiferente.

Ahora bien, esta subordinación del objeto bajo el concepto de un fin supone una relación de la razón con el querer, y trae consigo una complacencia en el existir de un objeto o de una acción, esto es, algún interés. En efecto, desde el punto de vista de Kant, un fin no es más que un concepto dado por la razón como objeto de la voluntad, como un objeto de deseo, como algo que se quiere realizar y, por ende, como algo cuya existencia concierne. De ahí que se afirme que «querer algo y tener una complacencia en la existencia de esto, es decir, interesarse en ello, es idéntico» (CJ, §4, B13, Ak., 209). En otros términos: cuando algo se aprecia como útil importa que se encuentre disponible, ya que de lo contrario no podría obtenerse lo que se busca con él; y cuando se aprecia como bueno en sí mismo importa que pueda realizarse, pues de lo contrario quedaría frustrado eso que se ha puesto como meta del querer y que le daría sentido.

En contraste, cuando se estima algo como bello, no se daría esta subordinación del objeto a ningún fin o a ningún concepto en general, ni habría que saber tampoco qué tipo de objeto es, dado que se trata de un juicio estético, y en tanto tal, de un juicio que no depende ni conduce a ningún concepto determinado. Por consiguiente, al apreciar algo como bello, tampoco se consideraría si el objeto está disponible o si representa una acción realizable, sino que el sujeto se dejaría interpelar por lo que se le presenta sin imponerle sus conceptos, sus ideas o sus fines racionales.

Así, también a través de este contraste podría mostrarse que la experiencia de lo bello supone una relación diversa del sujeto con el mundo, que no se caracterizaría por una posición dominante por parte del sujeto, sino por un comportamiento receptivo y a la vez activo, en el que se atendería al modo de ser de las cosas sin subordinarlas a nada (expectativas, conceptos teóricos o fines morales). En esa medida, tal y como lo destaca Biemel, esta experiencia podría

sugerir otra forma de reconocimiento —otra forma de tomar conciencia de aquello que se presenta—, ciertamente no a través de conceptos, sino del sentimiento de placer (1954, pp. 36-39). Esto justamente es lo que Kant parece insinuar al caracterizar nuestro comportamiento frente a lo bello como un «favor» libre:

> Se puede decir que, entre todas estas tres especies de complacencias, solo y únicamente la del gusto por lo bello es una complacencia desinteresada y *libre*, pues ningún interés, ni el de los sentidos ni el de la razón fuerza la aprobación [...]. Así pues, el favor [*Gunst*] es la única complacencia libre. Un objeto de la inclinación y uno que nos es impuesto para ser deseado por la ley de la razón, no nos deja libertad alguna para hacernos de él un objeto de placer (CJ, §5, B15, Ak., 210).

Que al juzgar al objeto como bello pueda desprenderme de toda consideración ajena a su mero aparecer, significa que puedo estimarlo libremente sin la compulsión de una necesidad patológica y sin la obligatoriedad de una orden de la razón. Pero, a la vez, con esto se pone de manifiesto que es gracias a esta actitud desinteresada que puede dejarse al objeto en libertad, para que se muestre en su propio modo de ser. Así, Kant parecería advertir que «para encontrar algo bello debemos dejar que llegue hasta nosotros lo que nos viene al encuentro, puramente como es en sí mismo, en su propio rango y dignidad»; o en otras palabras, que lo bello es lo único que merece ser honrado en su propio aparecer (véase Heidegger, 1961, p. 129). De suerte que, como lo ha destacado Taminiaux (1967, p. 40), parecería que el juicio más radicalmente subjetivo, aquel que no busca conocer ni determinar nada en el objeto, por paradójico que parezca, sería aquel que estaría más abierto al modo de ser de su objeto.

2.2.3 Las implicaciones del desinterés

Al introducir el segundo momento de la «Analítica de lo bello», Kant sugiere que la plausibilidad de la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto puede derivarse de la definición del placer por lo bello como desinteresado. En palabras del autor:

> […] aquello en lo cual se tiene una complacencia de la que se es consciente que carece de todo interés, no puede ser juzgado de otra manera que como si debiese contener [*enthalten müsse*] un fundamento de complacencia para todos. En efecto, puesto que esta no se funda en alguna inclinación del sujeto (ni en algún interés deliberado), sino que el que juzga se siente plenamente *libre* en vista de la complacencia que halla en el objeto, no puede él descubrir ningún condicionamiento privado como fundamento de la complacencia del que dependiese su sujeto solo, y debe considerarla, por ello, como fundada en algo que también puede suponer respecto de cualquier otro; por consiguiente debe creer [*muß er glauben*] que tiene razón en exigir [*zumuthen*] a cada cual una parecida complacencia […]. Por consiguiente, al juicio de gusto, junto con la conciencia de que en él hay apartamiento de todo interés, debe estarle asociada una pretensión [*Anspruch*] de validez para todos, sin que la universalidad esté apoyada en objetos, es decir, debe estarle ligada una pretensión de universalidad subjetiva (CJ, §6, B17-18, Ak., 211-212, traducción levemente modificada).

Si bien en el siguiente apartado veremos que, al caracterizar la pretensión de validez intersubjetiva, Kant se basa más en el uso que se le da a la expresión «este *x* es bello» que en la definición del placer por lo bello como desinteresado, no resulta errado que esto último se tome como indicativo de lo primero. En efecto, nótese que en ningún momento el autor está sugiriendo que el desinterés, entendido aquí en términos meramente negativos como desprendimiento de todo condicionamiento privado, implique que el placer por lo bello valga universalmente, ni consiguientemente, que se base en un fundamento común. Más bien señala que quien siente un placer desinteresado *pretende* o debe creer que su placer puede ser compartido por los demás; o en otros términos, pretende que tal placer descansa en un fundamento común. El desinterés, entonces, pone de manifiesto la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto e incluso su plausibilidad, pero no que este valga o tenga que valer intersubjetivamente.

Ahora bien, a la luz de lo dicho, del desinterés no tiene por qué derivarse una pretensión de validez intersubjetiva irrestricta. Pues podría aludir meramente a la pretensión según la cual, si soy consciente de que mi juicio no se basa en razones que solo se refieran o me conciernan a mí, puedo esperar que otros compartan mi juicio. No obstante, en las palabras citadas, Kant no adopta estos términos débiles, sino que supone que la ausencia de condiciones privadas da lugar a una pretensión de validez pública, y por «público» no entiende algo que *podría compartir* con otros, sino algo que *puedo exigir* a «cualquier otro» (CJ §6, B17, Ak., 211). Esto muestra además que la alternativa de que el juicio no valga privadamente pero que tampoco pretenda valer para todos, sino para un determinado contexto cultural, no es contemplada por el autor. Dado que en consonancia con la tendencia de su época, como lo vimos desde el capítulo I, concibe en términos universalistas, y no contextuales, la comunicabilidad interhumana[14].

Pasemos entonces a considerar ese rasgo característico que el autor encuentra expresado en el juicio de gusto.

2.3 La pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto

De acuerdo con el subapartado anterior, Kant encuentra en el desinterés un rasgo de la experiencia de lo bello que permite distinguirla de otro tipo de experiencias estéticas, particularmente de aquella que se da en el deleite de lo agradable. Pero el contraste entre ambas no solo se haría manifiesto en aquello que sentimos y pensamos, sino en la forma en que nos referimos a ambas experiencias, en los juicios que usamos para aludir a lo uno y a lo otro. Parecería que esta diferencia saldría a relucir en el uso mismo del lenguaje, en el que se indicaría que el juicio sobre lo bello posee una pretensión de validez que no exhibe el juicio sobre lo agradable:

> Con respecto a lo *agradable*, cada cual concede que su juicio, que él funda en un sentimiento privado y por el cual dice de un

14 Sin embargo, a pesar de este propósito, veremos que Kant no podrá desvincular el juicio de gusto de un determinado contexto cultural (*infra* cap. VI, apartado 3).

> objeto que le place, se restrinja también solamente a su persona. De ahí que cuando afirma que el vino espumoso de las Canarias es agradable, se dé por contento con que otro le mejore la expresión, recordándole que **debe decir** [*solle sagen*]: me es agradable *a mí* [...]. *Discutir* [*streiten*] acerca de ello [con la intención de] escarnecer como erróneo el juicio de otros, diverso del nuestro, tal y como si le estuviese contrapuesto a este de modo lógico, sería una insensatez; en vista de lo agradable, vale pues, el principio: *cada cual con su gusto* [de los sentidos] / Con lo bello ocurre de manera completamente distinta. Sería (precisamente a la inversa) ridículo si alguien que se imaginase de buen gusto creyera justificarse diciendo: este objeto (el edificio que vemos, la vestimenta que aquel lleva, el concierto que escuchamos, el poema que es sometido a nuestro juicio) es bello *para mí*. Pues **no debe llamarlo** *bello* si le place meramente a él. Muchas cosas pueden tener para él atractivo y agrado, pero nadie se molesta [*bekümmert*] por esto; pero cuando él declara algo bello, ***exige*** [*zumutet*] de otros precisamente la misma complacencia; no juzga solo para sí sino para todos, y habla en seguida de la belleza como si fuese una propiedad de las cosas. Dice por tanto: la *cosa* es bella; y no cuenta con el acuerdo de otros en su juicio de complacencia porque los hubiese hallado a menudo concordantes con su juicio, sino que ***demanda*** [*fordert*] de otros este [acuerdo]. Los **censura** [*tadelt*] cuando juzgan de otra manera y les deniega el gusto que, sin embargo, ***reclama*** [*verlangt*] que ellos ***deban tener*** [*haben sollen*]; y en ese caso no puede decirse: cada cual con su gusto particular. Querría decir esto que no hay gusto alguno, es decir, ningún juicio estético que pudiese pretender legítimamente el asentimiento de todos (CJ, §7, B19, Ak., 212, negrillas propias, traducción modificada).

En estas palabras que me he permitido citar *in extenso*, sale a relucir, como ya se sugería al comienzo de este capítulo, que al encontrar una pretensión de validez intersubjetiva en el juicio de gusto, Kant se basa fundamentalmente en aquello que se dice, en aquello que se afirma, en aquello que se declara cuando se usa la expresión «este *x* es bello»; y más exactamente, es basándose en este

uso que asume no solo que esta pretensión es un hecho, es decir, que existe, sino que además, puesto que existe, ha de estar plenamente justificada. Sin embargo, al referirse a este hecho veremos que el autor sugerirá, a la vez, una caracterización fuerte de la pretensión de validez intersubjetiva, similar a la que se encuentra en los juicios de saber, y otra débil, similar a la que se encuentra en los juicios de creencia; y a pesar de que la segunda parece adecuarse mejor a las peculiaridades del juicio de gusto, veremos que la primera es la que termina por imponerse. Estas consideraciones pueden empezar a confirmarse a través del contraste que se establece entre el juicio sobre lo bello y el juicio sobre lo agradable.

Con respecto a lo agradable, cada cual parecería ser consciente de que aquello que le agrada se basa en algo privado (más exactamente, de acuerdo con la cita, en un sentimiento privado[15]), en algo que depende de condicionamientos propios, y que no se puede asumir que se encuentra en otros. Por lo tanto, al usar la expresión «este *x* es agradable», no tendría problemas en matizar que este juicio debe entenderse como y no significa más que ese «*x* es agradable para él». De esta forma concedería que su juicio es relativo a sus propias preferencias y que no puede exigir pero tampoco pretender que los demás estén de acuerdo con él, sino que tendría que aceptar que otros pueden diferir y pueden exhibir otras preferencias. Al admitir esto, estaría reconociendo que con respecto a lo agradable no cabe «discutir» con otros, pues según las palabras citadas, acerca de lo que agrada no cabe refutar el juicio de aquellos que sostienen un punto de vista diverso, como sí cabría cuando los juicios se encuentran contrapuestos en materia de conocimiento y hay razones probatorias para forzar la adhesión de los eventuales contendientes. Esto, empero, según lo hemos destacado antes (ver cap. II, 3.4 y cap. III, 3) y de acuerdo con la definición que

15 Nótese que al hablar ya de «sentimiento privado» (*Privatgefühl*) y no de mero sentimiento se está dando a entender que no todo sentimiento es privado. De hecho, como se verá más adelante, Kant intentará argumentar que a la base del enjuiciamiento de lo bello se encuentra un «sentimiento común», esto es, un sentimiento que puede considerarse como universal.

el propio autor planteará en la «Dialéctica» (*infra*, cap. VII, 1.1), es más propio del disputar que del discutir.

En contraste, cuando se afirma que algo es bello se haría un uso incorrecto de la expresión si se pretendiera que este juicio tiene una validez privada. En palabras textuales: «no debe llamarlo *bello* si le place meramente a él». En este caso no se aceptaría que alguien justificara lo que dice respaldándose en una preferencia personal, ni que matizara su expresión diciendo que el objeto es bello desde su punto de vista. Pues al hablar de belleza solo tendría sentido la forma categórica, con lo cual se aludirá a ella como si se tratara de una propiedad que le pertenece al objeto, es decir, como algo que tendría que ser reconocido por todos los sujetos. Así que, en cuanto a su forma y en cuanto al uso que se le da en consonancia con esta, el juicio de gusto parecería análogo a los juicios de saber y se caracterizaría por unas pretensiones similares. Al pronunciar un juicio de gusto también se exigiría (*zumutet*), se demandaría (*fordert*), se reclamaría (*verlangt*) el acuerdo de todos. Y como en el caso de los juicios de conocimiento, en contraste con los que declaran algo agradable, cuando se afirma que algo es bello se despreciaría como erróneo el juicio de otros, diverso del nuestro, tal y como si le estuviese contrapuesto a este de modo lógico. De modo que se censuraría a aquellos que juzgan de otra manera, como si se tuvieran razones probatorias, esto es, como si se dispusiera de argumentos para forzar el acuerdo y, consiguientemente, para disputar. El problema es que en este caso no se poseen tales razones y, de hecho, no cabe disputar.

Así, lo anterior muestra que aunque el juicio de gusto no pueda identificarse con los juicios de saber, dado el carácter estético que se le ha atribuido, Kant insiste en que pone de manifiesto una pretensión de validez intersubjetiva fuerte, análoga a la que sería propia de los juicios de saber. Más aún, considera que sin suponer tal pretensión no tendría sentido hablar de gusto ni distinguir entre este y lo agradable, pues justamente tal expresión aludiría a un juicio estético que puede «pretender legítimamente el asentimiento de todos». De ahí que más adelante insista en que «esta pretensión de validez universal pertenece tan esencialmente

a un juicio por el cual declaramos a algo bello, que, de no pensarse [esta pretensión] al [emitir este juicio], nadie habría llegado a la ocurrencia de usar este término, sino que todo lo que place sin concepto sería puesto en la cuenta de lo agradable» (CJ, §8, B22).

Estas observaciones sugieren que, para Kant, es un hecho innegable que el uso de la expresión tiene el sentido que le ha atribuido y que es indudable que el juicio de gusto tiene una pretensión de validez intersubjetiva fuerte. Sin embargo, en algunos lugares de la exposición, el autor parece ir más allá de esto para afirmar que el juicio de gusto no solo exhibe una pretensión de validez intersubjetiva sino que tiene efectivamente esa validez pretendida. Esto es algo que el autor sugiere cuando señala que esa pretensión es algo «digno de atención, ciertamente no para el lógico sino para el filósofo trascendental, y demanda de él el esfuerzo no menudo para descubrir su origen, a cambio de lo cual aquel revela una propiedad de nuestra facultad de conocimiento que sin este análisis habría permanecido ignota» (CJ, §8, B21, Ak., 213). Aquí no se afirma meramente que el juicio de gusto exhiba una pretensión de validez intersubjetiva, cuya legitimidad tendría que determinar la investigación trascendental, sino que se anticipa que este análisis pondrá al descubierto una propiedad de nuestra facultad de conocimiento que de otro modo habría permanecido ignota, con lo cual se adelanta que el juicio de gusto tiene validez intersubjetiva. En efecto, de no asumir esto, Kant no estaría tan confiado en que el resultado de su análisis será justamente el descubrimiento del fundamento *a priori* que justifica la pretensión. Pero, el suponer como algo dado con el uso de la expresión lo que tendría que probar la investigación, especialmente en su parte deductiva, será una deficiencia de la argumentación kantiana[16], como se hará patente en el capítulo VI cuando se muestre que la deducción de los juicios de gusto es una deducción fallida.

Ahora bien, aunque formalmente el juicio de gusto pueda acercarse a un juicio de conocimiento, se trata, en cuanto a su con-

16 Esta es una crítica pertinente en la que enfatiza Lisímaco Parra (2007, pp. 184-191; 206-213), y que solo he encontrado desarrollada por este intérprete.

tenido, de un juicio estético y, en consecuencia, de un juicio que se basa en un placer y no en algún concepto del objeto. En palabras de Kant: «[si bien] es semejante al lógico en cuanto que se puede suponer la validez del mismo respecto de cada cual [...], no es de conceptos que puede surgir esta universalidad. Pues de los conceptos no hay tránsito [inmediato] al sentimiento de placer» (CJ, §6, B18, Ak., 211). Así, la descripción del juicio de gusto que se ha propuesto hasta ahora conduce a un resultado paradójico; a saber, que basándose en un sentimiento, es decir, en un fundamento enteramente subjetivo, tal juicio pretenda la validez universal que en principio solo le corresponde al de conocimiento. El siguiente paso será proponer entonces una caracterización de esa pretensión que resulte acorde con su índole paradójica. Esto es justamente lo que se intenta al introducir la noción de «universalidad meramente subjetiva»:

> Aquí ha de notarse que una universalidad que no reposa en conceptos del objeto (aunque solo fuesen empíricos) no es en absoluto lógica sino estética; es decir, que no contiene una cantidad objetiva del juicio, sino solo subjetiva, para la que empleo también la expresión *validez común*, que no designa la validez para cada sujeto de la relación de una representación con la facultad de conocimiento, sino con el sentimiento de placer y displacer. (También puede servirse uno de esta expresión para la cantidad lógica del juicio, si solo se añade a ello validez universal objetiva, a diferencia de la meramente subjetiva que es siempre estética). (CJ, §8, B23, Ak., 214, traducción levemente modificada).

Cuando se habla de «universalidad meramente subjetiva» se alude a dos cosas que se encuentran interrelacionadas: en primer lugar, se señala que se trata de una universalidad que no se basa en conceptos de objetos. En esa medida, no designa la relación de una representación con respecto a la facultad de conocimiento, sino que se refiere a la relación que se da entre una representación y una disposición subjetiva, como lo es el sentimiento de placer y displacer. A la vez, con el término se indica el ámbito para el cual el juicio resulta válido: presuntamente para todos los sujetos y no para todos

los objetos de cierto tipo. Estos dos sentidos se encuentran interrelacionados, pues que el juicio de gusto no se base en conceptos sino en un sentimiento, excluye que pueda valer para todos los objetos de cierto tipo o, en términos kantianos, que pueda pretender universalidad objetiva. Sin embargo, según la descripción propuesta, se trataría de un juicio que pretende valer para todos los sujetos. En otras palabras, cuando se afirma que algo es bello, por ejemplo, que esta rosa es bella, no se dice que el predicado sea válido para todas las rosas, pues se trata de un juicio estético y, según el autor, todos los juicios estéticos son singulares (véase CJ, §8, B25, Ak., 215). Más bien, se afirma que esta rosa se percibe con placer y que tendría que ser percibida del mismo modo por todos los sujetos. La idea de Kant sería, entonces, que una universalidad que es meramente subjetiva, esto es, que no se refiere a un ámbito de objetos sino solo a la esfera de los que juzgan, es estética; y a la vez, que un juicio estético como el de gusto solo puede pretender universalidad subjetiva.

De esta manera, al hablar de «universalidad meramente subjetiva» se intenta caracterizar esa peculiar pretensión de un juicio estético-singular como el de gusto, en el que «el predicado de la belleza no se enlaza con el concepto del objeto, considerado en su total esfera lógica, y sin embargo lo hace extensivo a toda la esfera *de los que juzgan*» (CJ, §8, B24, Ak., 215). Así se introduce una noción que estaba ausente de las dos Críticas anteriores, en las que se había considerado que la universalidad subjetiva depende siempre de la universalidad objetiva; es decir, que solo un juicio que vale para todo lo que está contenido en un concepto dado, vale también para todos los que se representan un objeto a través de ese concepto (ver cap. IV, 3.2). En esa medida, a la luz de las dos Críticas anteriores, solo cabría hablar de universalidad cuando se posee un concepto válido para un ámbito de objetos (universalidad en sentido lógico), pero no de universalidad estética ni de una meramente subjetiva. De modo que al concederle un lugar a esto último, se abriría la posibilidad de que ciertos juicios puedan pretender valer para todos los sujetos que juzgan, sin que tengan que valer para un ámbito de objetos; o en otras palabras, que puedan pretender valer intersubje-

tivamente como los juicios de conocimiento, sin que pueda atribuírseles la objetividad que tiene que otorgárseles a estos.

Ahora bien, esta peculiar universalidad sin conceptos va de la mano con el reconocimiento de que el juicio de gusto, como lo destaca Wenzel (véase 2000, p. 145), es singular en un sentido radical. Pues, a diferencia de lo que sucede en un juicio singular de conocimiento como «este vaso es pesado», en el que la representación del objeto sirve para enlazar el predicado con el sujeto, en el juicio de gusto, dado su carácter estético, el predicado se enlaza con el sujeto únicamente con base en el sentimiento de placer. De suerte que, la representación y los rasgos que puedan atribuírsele a esta no juegan ningún papel al enjuiciarla como bella. Por esto, mientras que en el caso del juicio «este vaso es pesado» se puede apelar a ciertas propiedades del vaso concreto para justificar el juicio, en el caso del juicio de gusto, no cabe apelar a la representación singular para justificar la validez del mismo, ni se puede proceder por inducción para formular una regla general sobre la belleza de ciertos objetos al comparar los rasgos que se encuentran en ellos. Afirmar que los juicios de gusto pretendan una universalidad meramente subjetiva significa también que no cabe apelar a ningún concepto que sirva como regla para subsumir el sujeto bajo el predicado, y que sirva como fundamento para justificarlo, sino que en cada caso la experiencia con el objeto singular resulta fundamental:

> Cuando se juzga objetos solamente según conceptos se pierde toda representación de la belleza. Por lo tanto, tampoco puede haber una regla según la cual alguien tendría que ser forzado a reconocer algo como bello. Acerca de si una vestimenta, una casa, una flor, sean bellas no se deja uno influenciar en su juicio a través de ninguna razón ni principio. Se quiere someter el objeto a los propios ojos, tal y como si nuestra complacencia dependiese de la sensación; y, sin embargo, si a continuación se llama al objeto bello, créese tener para sí una voz universal y se pretende la adhesión de todos, mientras que, por el contrario, toda sensación privada no sería decisiva más que para el solo sujeto y su complacencia (CJ §8, B25, Ak., 215-216, traducción levemente modificada).

Como se puso de manifiesto en el capítulo anterior, cuando un juicio tiene validez objetiva e intersubjetiva ello significa también que se poseen razones para probar la validez del juicio y para forzar la adhesión de cualquier posible interlocutor. En contraste, cuando se insiste en que el juicio de gusto pretende validez intersubjetiva sin que pueda pretender validez objetiva, se descarta que esa pretensión pueda justificarse a través de razones o principios cualesquiera y, de la mano con esto, que se pueda apelar a ellos para forzar la adhesión de otros. Más aún, de acuerdo con la cita, Kant excluye incluso que tales recursos puedan llegar a tener algún poder persuasivo y, en general, cualquier influencia. De esta forma no solo descarta que tengan cabida razones probatorias sino todo tipo de argumentos, como se insistirá más adelante en la «deducción», cuando se reformulen las peculiaridades del juicio de gusto (*infra*, cap. VI, apartado 2).

Estas consideraciones anuncian las dificultades a las que se verá abocado Kant cuando intente explicar y justificar la pretensión de validez intersubjetiva de un juicio que, de acuerdo con la descripción propuesta, no puede validarse a través de los recursos usuales. Si para aprobar un objeto como bello solo cuenta lo que el sujeto siente al contemplarlo con sus propios ojos, y no alguna propiedad del objeto constatable por otros sujetos ni ningún concepto o razón que otros puedan compartir, parecería que el juicio de gusto no puede justificarse apelando a alguna razón pública que otros pudieran reconocer, ni mucho menos a un fundamento atribuible a todos. No obstante, al intentar defender que la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto no resulta dogmática, Kant tendrá que mostrar, como lo veremos en el apartado 3 de este capítulo, que sí puede descansar en unos fundamentos compartibles.

De hecho, en las palabras citadas, a través de la idea de una «voz universal», el autor se refiere a una manera posible de pensar ese fundamento común. Nótese, en todo caso, que esta idea solo se presenta como un supuesto hipotético que asume aquel que emite un juicio de gusto, como una creencia que está implícita cuando pretende que otros compartan su juicio, pero no como *el* fundamento efectivamente probado que puede legitimar su pretensión

de validez. Se trata entonces de una razón posible que podría darle sentido a la pretensión de validez intersubjetiva; y en esa medida, de una hipótesis relativamente plausible, y en todo caso por el momento legítima, que resulta consonante con el procedimiento analítico:

> Se observará aquí que en el juicio de gusto no se postula nada más que una tal voz universal en vista de la complacencia y sin mediación de conceptos, por tanto, solo se postula la *posibilidad* de un juicio estético que pueda ser considerado a la vez como válido para todos. El mismo juicio de gusto no *postula* el acuerdo [*Einstimmung*] de todos (pues esto puede hacerlo solo un juicio lógico universal, porque puede aducir razones); aquel solo atribuye [*ansinnet*] a cada cual este acuerdo como caso de la regla de la que **espera** [*erwartet*] confirmación, no a partir de conceptos sino de la adhesión de otros [*anderer Beitritt*]. La voz universal es, por tanto, solo una idea (sobre qué repose ella no se investiga todavía aquí). (CJ, §8, B26, Ak., 216, negrillas propias).

Ante la dificultad de justificar la pretensión de validez intersubjetiva de los juicios de gusto a través de los recursos a los que se apela en el caso de los juicios de conocimiento, Kant parecería sugerir que tal pretensión y la forma en que haya de justificarse no deben concebirse de la misma manera en que se conciben las pretensiones de los juicios de saber y su justificación. Pues en un caso, se poseen razones determinadas que permiten forzar el acuerdo, mientras que en el otro no. Así, en contraste con la caracterización que hemos encontrado en citas anteriores, aquí no se menciona que al juzgar algo como bello se exija (*zumutet*), se demande (*fordert*) o reclame (*verlangt*) el acuerdo de todos, sino que se señala que al emitir el juicio de gusto se atribuye, se solicita el acuerdo, como caso de una regla indeterminada, de la que se «espera» (*erwartet*) confirmación a partir de la «adhesión de otros». Sin embargo, evidentemente es algo muy distinto *exigir* el acuerdo de *todos* que *solicitar* ese acuerdo como algo que se *espera* de *otros*. Se trata de la diferencia, señalada desde el capítulo anterior (especialmente en el apartado 4), entre una pretensión de validez intersubjetiva fuerte que sería característica de los juicios de saber, y una pretensión

de validez débil como la que podría encontrarse en los juicios de creencia.

Pero entonces, a la luz de las palabras citadas, Kant podría dar pie para pensar que la comunicabilidad de los juicios de gusto es similar, y que requiere una justificación similar a la formulada para los principios regulativos y para los juicios de creencia. Siguiendo la cita, podría pensarse que la voz universal no es más que un ideal al que apela el que emite un juicio de gusto, que orienta su enjuiciamiento del objeto, y le dicta que ciertas actitudes y consideraciones son adecuadas, si es que ha de esperar que otros puedan estar de acuerdo con él.

En todo caso, como ya se advirtió antes, aunque en algún otro lugar de la «Analítica de la facultad de juzgar estética» Kant alude a esta interpretación débil de la comunicabilidad del juicio de gusto, y a pesar de que ella parecería más adecuada para dar cuenta de la peculiaridad de tal juicio, se trata de una posibilidad que no llega a imponerse en este tramo textual. Esto se hará evidente en la caracterización de la pretensión de necesidad y también en los momentos explicativos y en la «deducción». En estos tramos de la argumentación, el autor no se referirá tanto a la idea de una voz universal en términos de un principio regulativo que ofrece orientación, ni desarrollará las posibles implicaciones de esta alternativa. Más bien, considerará necesario dedicarse a investigar en qué reposa tal idea e identificará ese fundamento con una propiedad de nuestra facultad de conocimiento. Esto último, empero, solo se requiere si las pretensiones de validez del juicio de gusto se interpretan en términos fuertes, es decir, como si fueran análogas a las de los juicios de saber.

2.4 La pretensión de necesidad del juicio de gusto

Con la caracterización de esta pretensión llegamos a la parte conclusiva de los tramos textuales estrictamente expositivos y a la vez a uno de los momentos cruciales de la descripción inicial hasta ahora considerada. Pues, según lo anunciaba Kant en la primera introducción, es al descubrir una pretensión de necesidad que, en último término, tiene sentido someter a crítica al juicio de gusto y

buscar un principio *a priori* como fundamento de este[17]. Habrá que ver ahora en qué se basa el autor para establecer esta pretensión y cómo caracteriza este rasgo fundamental para el desarrollo del resto de la «Analítica».

Para descubrir esta pretensión, Kant parece basarse nuevamente en el uso que se le da a la expresión «este *x* es bello», así como en ciertas consideraciones fenomenológicas acerca de lo que pensamos y presumimos cuando hacemos uso de esta expresión:

> El juicio de gusto atribuye [*ansinnet*] el asentimiento a cada cual; y quien declara a algo bello quiere [*will*] que cada uno *deba* [*solle*] dar su aprobación al objeto allí presente y llamarlo igualmente bello (CJ, §19, B63, Ak., 237).

> En todos los juicios a través de los que declaramos a algo bello, no permitimos a nadie ser de otra opinión [*verstatten wir keinem anderer Meinung zu sein*]; y sin embargo, no fundamos nuestro juicio en conceptos, sino solo en nuestro sentimiento [...] [el que enjuicia de esta manera] no dice que cada cual *vaya* a estar de acuerdo con nuestro juicio, sino que *debe* concordar con él (CJ, §22, B67, Ak., 239).

A la luz de la primera cita, cuando se declara que algo es bello, no solo se atribuiría el acuerdo a los demás sino que esto se reclamaría como un deber. De suerte que no solo se pretendería que todos pudieran sentir placer al juzgar el mismo objeto, sino que se exigiría que todos lo aprobaran de la misma manera. La pretensión de necesidad del juicio de gusto tiene que ver entonces con ese deber que se expresaría al usar el juicio de gusto, y no hace sino reforzar

17 «Pero la *referencia* a un principio a priori puede y **ha de tener lugar** cada vez que el juicio de gusto **tenga pretensión de necesidad**, en tanto que una crítica de la razón es motivada precisamente por esa misma pretensión para investigar el principio que, si bien indeterminado, está en su fundamento, y hasta puede tener éxito en descubrirlo y reconocerlo como uno que subjetivamente y *a priori* se halla en el fundamento del juicio, aunque jamás pueda producir un concepto determinado del objeto» (CJ, 49, Ak., XX: 239, negrillas propias).

la interpretación fuerte que se le daba a la pretensión de validez intersubjetiva. Esto es algo que puede confirmarse a través de la segunda cita. De acuerdo con esta, la pretensión de necesidad que el juicio de gusto exhibiría se pondría de manifiesto en la intransigencia que mostrarían las personas que emiten un juicio tal, y que consistiría en no permitir que otros sostengan una opinión distinta de la propia, así como en exigirles que deban concordar con esta. En esa medida, esta actitud intransigente resultaría análoga a la que, como ha aparecido en el capítulo anterior, se daría al afirmar juicios de saber.

Sin embargo, mientras en el caso de los juicios de conocimiento tal intransigencia puede justificarse aduciendo razones para demostrar que el punto de vista que se sostiene debe aceptarse como el correcto, en el caso del juicio de gusto no se poseen razones probatorias para respaldarlo. En esa medida, aunque la pretensión de necesidad de los juicios de gusto se interpreta en términos análogos a la que sería propia de los juicios de saber, no puede identificarse propiamente con esta. Pues en el caso del juicio sobre lo bello no habría reglas, principios, ni ningún concepto que permitiera establecer *a priori* la conexión entre placer y representación, de modo que pudiera afirmarse que frente a una representación dada, todos los sujetos tendrían que sentirse necesariamente de la misma manera.

El siguiente paso tiene que ver entonces con caracterizar esa pretensión de necesidad de tal forma que pueda darse cuenta de su peculiaridad. Esto es precisamente lo que se intenta al definirla como una necesidad «ejemplar» y como una necesidad «condicionada». Con la primera caracterización se indica que no se trata de una necesidad teórica objetiva, de acuerdo con la cual se pudiera afirmar *a priori* que todos los sujetos se sentirán de la misma manera frente al objeto que se ha llamado bello; pero tampoco de una necesidad práctica derivable de «conceptos de una voluntad racional pura»; y mucho menos de un rasgo inferible de la «universalidad de la experiencia (de una inexceptuada unanimidad de los juicios sobre la belleza de un cierto objeto)», ya que la experiencia no puede sustentar una pretensión de necesidad. Se trataría más

bien de una «necesidad ejemplar», puesto que al emitir el juicio de gusto, según Kant, se afirmaría que este debería ser aprobado necesariamente por todos «como ejemplo de una regla universal que no puede ser aducida», es decir, que no puede afirmarse a través de conceptos determinados (véase cj, §18, b62-63, Ak., 237).

Esta indeterminación de la regla también trae consigo que la necesidad a la que este juicio puede aspirar se conciba solo como condicionada, con lo cual se afirma que el asentimiento de todos sería algo con lo que se podría contar, como en el caso de los juicios de conocimiento, «si se pudiese estar seguro siempre de que el caso fuese correctamente subsumido bajo ese fundamento como regla del asentimiento» (§19, 64). Así se reconoce que, aunque pueda encontrarse un principio que pueda justificar que se exija el acuerdo de todos cuando se declara que algo es bello, no es claro que pueda estar seguro de que mi juicio se conforma plenamente a ese principio, justamente porque, a diferencia de lo que sucede con los juicios de conocimiento, no se poseen razones probatorias para respaldarlo. Este es otro aspecto que hace más peculiar y paradójico este juicio: el que exija algo cuya necesidad no se puede probar ni demostrar.

A pesar de su indeterminación y de su carácter condicionado, Kant considera, empero, que se trata de una pretensión que puede justificarse a través de alguna razón o principio: los juicios de gusto «tienen pretensión de necesidad y no dicen que cada cual juzgue así […] sino que se *debe* juzgar así, lo que equivale a decir que **tienen por sí mismos un principio *a priori*** [*welches so viel sagt, als: daß sie ein Princip a priori für sich haben*]» (cj, 48, Ak., xx: 239, negrillas propias). De esta forma infiere que si un juicio se usa de cierta manera (en este caso si trae consigo una intransigencia que se traduce en una pretensión de necesidad), entonces ello significa que tal juicio descansa en un principio que justifica la pretensión y, en consecuencia, que puede atribuírsele, con derecho, necesidad. Sin embargo, decir que el fundamento debe darse porque las pretensiones se dan implicaría asumir que con el mero uso está dado el uso legítimo. Se trata de una inferencia infundada que, como se

destacaba en el subapartado anterior, socavará la respuesta kantiana al problema del gusto.

Pero, una vez que se ha dado este paso, la tarea que se impone no puede ser otra que descubrir el principio que estaría implícito cuando se pretende que el juicio de gusto valga necesariamente. Este principio *a priori*, como podrá verse más adelante (en el apartado 3.3 de este capítulo), sería ese «fundamento que es a todos común». Este último, según los numerales §19 y §22, autorizaría no solo a «aspirar al asentimiento de cada uno de los otros, sino a exigir [este] asentimiento universal». De modo que, a pesar del carácter ejemplar e indeterminado que le atribuye a la pretensión de necesidad, Kant considerará que se trata de una pretensión que puede interpretarse de manera análoga a la que exhiben los juicios de conocimiento, y que puede justificarse de la misma manera; a saber, mostrando que el juicio de gusto se basa en un fundamento *a priori*, esto es, en un principio que, aunque indeterminado, puede suponerse en todos los hombres como condición indispensable del conocimiento en general.

2.5 El resultado de la descripción inicial

Al considerar separadamente los planteamientos estrictamente descriptivos que se encuentran en los diversos momentos de la «Analítica de lo bello», se puso de manifiesto que Kant se basa en observaciones fenomenológicas y en el uso del lenguaje para caracterizar el hecho que servirá como punto de partida tanto del análisis en su parte explicativa, como de la «deducción». Así, a la luz de tales consideraciones se concluye que el juicio de gusto es un juicio estético desinteresado, que exhibe una pretensión de validez universal aunque no posea validez objetiva, y que pretende necesidad aunque no se base en algún concepto determinado. En otras palabras, se concibe como un juicio que pretende y exige el asentimiento de todos los sujetos, como los juicios de conocimiento, aunque a diferencia de estos no se basa en fundamentos objetivos, ni puede demostrarse a través de razones probatorias. Además, en lo anterior salió a relucir que, al poner al descubierto esas pretensiones, Kant considera que tales juicios merecen un tratamiento

crítico, lo que, a su modo de ver, excluye otro tipo de aproximaciones, como por ejemplo, aquella empírico-fisiológica, propuesta por Burke:

> Mas si un juicio [quiere] pasar por universalmente válido y pretende tener, por lo tanto, *necesidad* en su afirmación [...] sería absurdo, entonces, si se le concede a un juicio semejante una pretensión de esa índole, justificarla declarando psicológico el origen del juicio. Pues con ello se actuaría en contra de la propia intención y, si la explicación ensayada resultase lograda, probaría ella que el juicio no puede en absoluto pretender necesidad, precisamente porque es posible probar su origen empírico (CJ, 47, Ak., XX: 238).

La tarea de la investigación trascendental será mostrar, entonces, cómo es posible que un juicio estético pueda tener pretensiones que son propias de los juicios de conocimiento. Así, aunque esta indagación se separa, en cuanto a su modo de proceder, del camino adoptado por Burke, se acerca a este en cuanto al objetivo. En efecto, nótese que lo que Kant le critica al británico es que el enfoque de su indagación resulta inadecuado para obtener lo que se propone. Pues, como se señala en las palabras citadas, si la explicación de Burke resultara válida, habría que descartar lo que se pretendía demostrar a través de ella: que los juicios de gusto puedan valer necesaria y universalmente. Pero Kant no le critica a Burke este objetivo que pretende conseguir y, consiguientemente, no se opone a su intención de mostrar que los juicios de gusto pueden exigir ser reconocidos por todos los sujetos, como los juicios de conocimiento.

Ahora bien, si, como se mostrará en los siguientes tramos argumentativos, la tarea que emprende la investigación trascendental no puede cumplirse adecuadamente, ello podría ser indicativo, o bien de que las pretensiones de validez del juicio de gusto son ilegítimas, o bien de que estas han sido caracterizadas de manera inapropiada. Pero aceptar lo primero sería desconocer algo que con razón Kant ha advertido, atendiendo a lo que se pone de manifiesto en ciertas prácticas discursivas y en ciertas actitudes que van de

la mano con tales prácticas, y teniendo incluso que reformular o matizar comentarios que se encontraban en sus obras críticas anteriores. Como salió a relucir en el análisis anterior, es al reconocer que en la experiencia de lo bello se da una relación peculiar con el mundo, y al advertir que con el uso del concepto «gusto» y de la expresión «este *x* es bello» se alude a una valoración no meramente arbitraria ni personal, que Kant tiene que repensar lo planteado antes con respecto a los juicios estéticos. Así, al reparar en esto, ciertamente muestra una apertura notable a lo que los fenómenos ponen de manifiesto y a la forma en que solemos comprenderlos.

A pesar de esto, las consideraciones realizadas en esta primera parte del capítulo pueden sugerir también que el autor ha atendido unilateralmente al fenómeno del gusto, al omitir en su descripción elementos que también le pertenecen de manera indisoluble. En esa medida, considero que si la tarea emprendida ha de fracasar, ello tendrá que ver en parte con una caracterización inadecuada del punto de partida.

En efecto, en su caracterización del juicio de gusto, Kant le ha dado más peso a los elementos que indican que este no puede asimilarse a un juicio meramente privado, para dejar de lado —a pesar de que no deja de reconocerlos— aquellos que señalarían que se trata de un asunto en relación con el cual la posibilidad de desacuerdo es recurrente e ineludible. Así por ejemplo, el autor no deja de observar que, a pesar de que el juicio de gusto exhibe una pretensión de validez intersubjetiva, la experiencia muestra con bastante asiduidad que es rechazado junto con su pretensión de validez (véase §8, B23, Ak., 214). Y aunque precisa que las divergencias se dan con respecto a los casos concretos y no con respecto a la pretensión de validez que le atribuye, de haberle otorgado un mayor peso a la frecuente ocurrencia del desacuerdo en los casos concretos al realizar la descripción del punto de partida, habría caracterizado de otra forma la pretensión de validez intersubjetiva. Pero, lo que es aún más importante, la investigación por el fundamento, que podría justificar tal pretensión, habría tomado por un camino distinto al que, como veremos, finalmente adopta.

Entonces, al darle peso a las eventuales desavenencias, como lo hizo la propuesta de Hume (ver cap. II, apartado 3), Kant habría reconocido que la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto no puede interpretarse en términos de unanimidad, si la divergencia y si la pluralidad de opiniones le son fenomenológicamente propias. Y no habría interpretado tal pretensión en términos de una exigencia, de una pretensión de necesidad, sino que habría advertido que este es un rasgo infundado, si no es posible aducir razones para forzar la adhesión de los otros. Además, la investigación por el fundamento de la pretensión de validez intersubjetiva habría tomado por otros rumbos: en lugar de embarcarse en la tentativa de establecer un principio constitutivo del gusto, partiendo del mero uso que se le da a la expresión, se habría advertido que tal uso solo pone de manifiesto una aspiración, esto es, la aspiración de coincidir con otros a nivel del sentimiento, la idea de una voz universal como un principio regulativo del ámbito estético. Estas consideraciones sugieren entonces que el problema fundamental del planteamiento kantiano no reside tanto en la pretensión de validez intersubjetiva que le atribuye al juicio de gusto, sino en la forma en que la termina interpretando.

Lo dicho también indica que, de haber caracterizado de manera no unilateral el punto de partida, Kant habría concebido tal pretensión como análoga a la de los juicios de opinión y de creencia, y no como análoga a la de los juicios de saber. De modo que no habría tenido que plantear, como si se tratara de las únicas alternativas pensables que, o bien hay que atribuirle al juicio de gusto una pretensión de validez intersubjetiva fuerte, o bien hay que identificarlo con lo agradable, negándole toda comunicabilidad. Sin embargo, en el resto del análisis, como se verá a continuación, el autor enfatizará que, a menos que quiera negársele todo sentido al concepto de gusto y a la diferencia entre este y lo agradable, hay que entender su pretensión de validez intersubjetiva como una exigencia de asentimiento, es decir, como análoga a la de los juicios de saber, y hay que justificarla de la misma manera.

Así, al tomar por este camino el autor tenderá a caer en el vicio argumentativo ya sugerido en esta primera parte del capítulo:

asumir que si el juicio sobre lo bello exige la adhesión de todos los sujetos, entonces debe descansar en un fundamento *a priori*. No obstante, como ya se mencionó, decir que el fundamento tiene que darse porque la pretensión de necesidad se da, implica que solo por reconocer que un juicio exhibe una pretensión, esta tendría que admitirse como legítima. Esto significa que solo por describirlo de cierta manera y al asignarle ciertos rasgos, quedaría probado que tales rasgos se dan y que resultan justificados. De modo que la mera exposición del juicio de gusto podría lograr lo que normalmente, desde el punto de vista de Kant, sería tarea de la deducción. A la luz de esto no resultará sorpresivo que en la «Deducción de los juicios de gusto» el autor no haga sino retomar lo descrito en la «Analítica de lo bello» (como se constatará en el capítulo VI) y que tal argumentación, como lo ha destacado Kullenkampff (1978, p. 107), no haya de ser más que una analítica repetida.

Pero antes de abordar este problema hay que detenerse en las condiciones que como parte del análisis Kant propone para respaldar su descripción de los juicios de gusto.

3. Los elementos explicativos

En este apartado se considerarán los elementos que Kant aduce para dar cuenta de los rasgos del juicio de gusto anteriormente descritos. En rigor, estos elementos explicativos solo pueden tener un carácter hipotético, dados los argumentos de Kant para respaldarlos, de modo que podrán considerarse como hipótesis que le darían sentido a las pretensiones de validez del juicio de gusto, pero no como argumentos definitivos para demostrar que tales pretensiones resultan legítimas. Esto último, como ya se anunciaba al comienzo del capítulo, es algo que tendría que ofrecer la «Deducción».

Ahora bien, tales elementos serán: 1) que el placer por lo bello debería basarse en una peculiar relación de las facultades de conocimiento; 2) que el objeto bello debería definirse como «conformidad a fin sin fin»; 3) que el juicio de gusto debería tener por fundamento un principio *a priori* subjetivo, que Kant identifica con un «sentido común [estético]». A través del primer elemento se in-

tentará ofrecer una hipótesis que podría dar cuenta de la comunicabilidad universal del placer por lo bello sin contradecir su índole desinteresada. Apelando al segundo, se presentará una explicación del modo de ser de lo bello que podría explicar por qué no todos los objetos del mundo han de ser considerados como tales, pero sin poner en cuestión el carácter estético-desinteresado del juicio de gusto ni su pretensión de validez intersubjetiva. Por último, sirviéndose de la conjunción de estos dos elementos, se aducirá que puede suponerse con razón un sentido común estético, esto es, un principio *a priori* subjetivo que podría justificar la pretensión de validez universal del juicio de gusto, entendida en términos fuertes, como exigencia de asentimiento, como pretensión de necesidad. De esta manera, las condiciones mencionadas apuntan a establecer el principio *a priori* que podría servir de fundamento al juicio sobre lo bello, teniendo en cuenta la forma en que este fue caracterizado.

Veremos sin embargo que, al referirse a estos elementos, Kant asumirá por momentos, sin ofrecer argumentos para ello, que no se trata meramente de condiciones hipotéticas que podrían darle sentido a los rasgos anteriormente descritos, sino de *las* condiciones que los *justifican*. Así, en esta parte explicativa, se hará evidente que el autor tiende a trasponer la función argumentativa de la «Exposición» con la que debería corresponderle a la «Deducción». Pasemos entonces a examinar cada uno de estos elementos, teniendo en cuenta la función argumentativa que les corresponde.

3.1 «La clave de la crítica del gusto»: el libre juego de las facultades

Como es sabido, el parágrafo §9 de la «Exposición de los juicios de gusto» se titula «Investigación de la pregunta de si en el juicio de gusto el sentimiento de placer antecede al enjuiciamiento del objeto [*der Beurtheilung des Gegenstandes*] o este a aquél» (CJ, B27, Ak., 216). Pues bien, como resulta evidente según indicación explícita del propio Kant, la solución de este problema es «la clave de la crítica del gusto» [*der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*]. Es aquí donde podría encontrarse el núcleo fundamental de la res-

puesta kantiana a nuestro problema o, más exactamente, donde se daría un paso fundamental en la empresa de establecer el principio *a priori* que podría dar cuenta de la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibiría. Recuérdese en efecto que, según indicación explícita del autor, una crítica de la razón en el ámbito del gusto es motivada precisamente por esa exigencia «para investigar el principio que, si bien indeterminado, está en su fundamento» (véase CJ, 49, Ak., XX: 239, ver 5.2.4). Por consiguiente, si la respuesta a la pregunta mencionada es la clave de una tal crítica, tendría que ser interpretada como un momento decisivo en la tentativa por establecer un principio *a priori* del gusto.

Nótese sin embargo que, según lo dicho antes acerca de la función argumentativa diversa que le correspondería a la «Exposición» con respecto a la «Deducción» (ver apartado 1 de este capítulo) y de acuerdo con la forma en que el propio Kant presentará el parágrafo §9, este paso solo podrá tener un *status* hipotético. En esa medida, no resulta acertado considerarlo como un primer intento de deducción o como una primera parte de esta, según lo propone Crawford (véase 1974, pp. 66-67). Otra cosa es que en la deducción Kant no haga sino repetir lo expuesto en §9, y que en este parágrafo llegue a señalar, a pesar de que los argumentos expuestos no lo autorizan a esto, que lo que allí presenta tiene un carácter tético y no meramente hipotético. Pero, el punto no es aceptar lo que el autor termina formulando, sino considerar lo que puede seguirse de sus argumentos y del orden de su exposición. Hecha esta aclaración consideremos entonces por qué la respuesta a la pregunta señalada se considera como un paso fundamental en la resolución del problema del gusto.

De acuerdo con lo dicho, para resolver el problema en cuestión resulta fundamental mostrar que los juicios sobre lo bello pueden distinguirse de otros juicios estéticos a los que solo se les atribuye validez privada, como aquellos sobre lo agradable. Un primer paso en esta dirección se propuso al caracterizar al placer por lo bello como una complacencia desinteresada, no parcial, que no se basa en inclinaciones individuales (ver 2.2.1 de este capítulo). Un segundo paso clave consistirá en argumentar que si ambos juicios

han de valer de maneras distintas, según se pone de manifiesto en el uso de ambas expresiones, no podrían fundamentarse de la misma manera:

> Si el placer por el objeto fuese precedente [*ginge.vorher*] y solo debiera [*sollte*] ser atribuida, en el juicio de gusto, la comunicabilidad universal [*allgemeine Mittheilbarkeit*] de ese a la representación del objeto, un tal procedimiento estaría [*würde.. stehen*] en contradicción consigo mismo. Pues un placer de esa índole no sería [*würde…sein*] más que el mero agrado de los sentidos, y, por ello, solo podría tener [*haben können*], según su naturaleza, validez privada, porque dependería [*abhinge*] inmediatamente de la representación por medio de la cual el objeto *es dado* (CJ §9, B27, Ak., 217, traducción levemente modificada)[18].

Kant considera que un placer que tiene su origen en una sensación de los sentidos y que se concibe como el efecto inmediato que produce un objeto sobre los órganos sensoriales del individuo solo puede tener validez privada. Por consiguiente, si la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto ha de tener sentido, y si este ha de distinguirse del juicio sobre lo agradable, no puede basarse en un placer que se dé inmediatamente como sensación de los sentidos, sino que tendría que suponer cierta mediación. Esto significa que una condición para que la pretensión en cuestión pueda considerarse legítima, sería que el enjuiciamiento del objeto antecediera al placer por el mismo y que tal enjuiciamiento descansara en condiciones compartibles, comunicables[19]:

> Es, pues, la universal capacidad de comunicación del estado de ánimo [*die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des*

---

18 Nótese que en esta primera parte del argumento analítico regresivo, Kant es consecuente con el carácter hipotético que le corresponde, al usar el modo subjuntivo (en español, el subjuntivo imperfecto y el condicional simple).

19 Recuérdese que, como apareció en el capítulo IV, desde el punto de vista de Kant, «universalidad subjetiva», (en términos actuales, «validez intersubjetiva») y «comunicabilidad» serían nociones intercambiables, pues se referirían a aquello que puede ser sostenido, compartido, aprobado por todos los sujetos.

> *Gemüthszustandes*] en la representación dada, la que, como condición subjetiva del juicio de gusto [*subjective Bedingung des Geschmacksurtheils]*, debe estar en el fundamento de este y tener como consecuencia el placer por el objeto (CJ §9, B 27-28, Ak., 217, traducción levemente modificada).

A mi modo de ver, como lo destaca Wenzel (véase 2000, pp. 37-46), la anterioridad a la que se alude no debe entenderse en términos causales ni, consiguientemente, como una anterioridad temporal, según lo interpreta Guyer (1979, pp. 151-169 y 1982, pp. 21-40), sino como una anterioridad lógica que tiene un sentido justificativo. Lo que interesa desde el punto de vista trascendental, según se subrayó en el capítulo IV, no es el origen sino la justificación de ciertos juicios; en este caso del juicio de gusto. En esa medida, de lo que se trata es de aducir razones que podrían justificar la pretensión de validez universal subjetiva de este juicio. Así, cuando Kant señala que el enjuiciamiento del objeto es anterior al placer, y que la universal comunicabilidad del enjuiciamiento es fundamento del placer, no hay que pensar que haya un enjuiciamiento anterior (temporalmente) al placer como su causa —después de lo cual, según Guyer, se daría un segundo enjuiciamiento que juzgaría la comunicabilidad del placer—, sino que el enjuiciamiento del objeto, en tanto universalmente comunicable, se concibe como fundamento, como aquello que podría legitimar el peculiar placer por lo bello. Además, de esta forma se evita la incoherencia que, según Guyer, minaría el planteamiento kantiano en este punto. En efecto, si el asunto se concibe en términos de un proceso, entonces resultaría absurdo que la comunicabilidad del enjuiciamiento sea causa del placer y, a la vez, algo que se da como consecuencia de la reflexión sobre el placer. En cambio, cuando se asume el punto de vista justificativo se comprende que, al hablar de un enjuiciamiento anterior al placer por lo bello, Kant intenta subrayar que para que tal placer pueda considerarse como universalmente comunicable debe hacerse depender de un enjuiciamiento que a su vez pueda considerarse como universalmente comunicable, de

modo que tal enjuiciamiento es lo que autorizaría a atribuir ese placer a los demás[20].

El siguiente paso sería definir en qué consistiría tal enjuiciamiento, teniendo en cuenta los rasgos que se le han atribuido al juicio sobre lo bello. En las palabras citadas se alude a ello en términos de un «estado de ánimo [*Gemüthszustand*]» universalmente comunicable que se daría frente a la representación que se juzga como bella, y que serviría de fundamento al placer que se sentiría por tal representación. Pero si tal estado de ánimo ha de resultar universalmente comunicable, entonces debería guardar alguna relación con el conocimiento, ya que, según el autor, como se anunciaba en el capítulo iv (ver 3.2), nada puede ser universalmente comunicado sino el conocimiento, o aquello que guarda alguna relación con el conocimiento:

> Mas nada puede ser universalmente comunicado sino el conocimiento, y la representación, en la medida en que pertenezca al conocimiento. Pues solo en esta medida es ella objetiva, y tiene solo por esto un punto universal de referencia con el que la fuerza representacional de todos es forzada a concordar [*Aller zusammzustimmen genöthigt wird*] (cj §9, b 27-28, Ak., 217).

El problema que el autor enfrenta al tomar por esta vía es que el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento y, en principio, de acuerdo con la propia caracterización que ha propuesto de él como estético, parecería que no puede basarse en las mismas condiciones del conocimiento. Pues en este caso justamente no hay un punto de «referencia objetivo», ningún concepto general del

20 Por consiguiente tampoco hay que identificar, como parece hacerlo Hannah Ginsborg (1990, pp. 19, 27-29, 69-72) en principio oponiéndose a Guyer, las expresiones «respuesta estética», «juicio estético», «armonía de las facultades». Pues una cosa es el placer que se siente por un objeto, otra el juicio que se expresa al sentir tal placer y otra el fundamento que puede otorgársele a este último para aducir que el juicio pretende legítimamente validez intersubjetiva. Al identificar estas instancias diversas, Ginsborg termina concibiendo el juicio sobre lo bello en términos de un proceso causal, al igual que Guyer, a pesar de que pretende separarse de este comentarista (véase Wenzel, 2000, p. 63).

objeto con el que pudiera ser «forzada a concordar la fuerza representacional de todos». No obstante, en la medida en que la pretensión de validez intersubjetiva de tal juicio se ha interpretado como análoga a la de los juicios de saber, se asume que debe justificarse de manera similar a como se lo hace con aquellos[21]. Así, el reto de Kant al adoptar este punto de vista, será el de mostrar que el juicio de gusto satisface las condiciones del conocimiento, sin resultar conducente al conocimiento determinado y sin poder ser considerado consiguientemente como un juicio de conocimiento. En palabras que recogen lo planteado en el capítulo IV, la dificultad estará en mostrar que pueda hablarse de «comunicabilidad» sin apelar a fundamentos objetivos y sin interpretar tal comunicabilidad en términos débiles[22]. Esto es algo que el autor intentará

21 En esa medida considero que Ginsborg se equivoca en su interpretación del problema de la comunicabilidad del juicio de gusto. Pues, a su modo de ver, la «comunicabilidad universal» es el fundamento de este juicio, que puede considerarse como la «condición subjetiva del conocer» y como el fundamento de objetividad de los juicios de experiencia (véase 1990, pp. 74-81; 121-133; 196-199 y 203 y ss.). Pero, como se ha anunciado en lo dicho, la comunicabilidad no es un fundamento del juicio de gusto, sino un criterio, un rasgo que podría atribuírsele si puede mostrarse que su pretensión es justificada. Además, a la luz de la epistemología kantiana y como se mostró en el capítulo IV, la comunicabilidad no es un fundamento de los juicios de experiencia sino uno de los criterios, de los rasgos que contradistinguen a todos los juicios que se basan en fundamentos objetivos. Parecería entonces que, como lo destaca Wenzel (2000, p. 66), Ginsborg confundiría un criterio con un fundamento. Por esto mismo resulta insostenible la tesis ulterior que busca defender (1990, pp. 93, 171, 202-210 y 221), a saber, que la Tercera Crítica colmaría un vacío que se encontraría en la investigación sobre los juicios de conocimiento en la Primea Crítica, al mostrar que el fundamento de todo conocimiento es la comunicabilidad universal. Más bien, lo que sucede es que con su respuesta al problema del gusto, Kant tiene que ampliar las condiciones que podrían posibilitar una comunicabilidad universal para explicar cómo es posible que un juicio estético, es decir, un juicio que no se basa en fundamentos objetivos, pretenda legítimamente la validez universal que, en principio, solo podía otorgársele a los juicios que se basan en tales fundamentos.

22 A pesar de sus planteamientos divergentes, tanto Stolzenberg (véase 2000, pp. 2-4), como Kullenkampff (2000, p. 30) y Fricke (2000, p. 45) coinciden en plantear esta dificultad en términos similares, subrayando que ella se

sortear al argumentar que, aunque no se trata de un juicio de conocimiento, el juicio de gusto se funda en las mismas actividades cognitivas gracias a las cuales se origina el conocimiento, si bien dándoles un uso peculiar:

> Si el fundamento de determinación del juicio acerca de esta universal comunicabilidad de la representación ha de ser pensado como meramente subjetivo, a saber, sin un concepto del objeto, no puede ser él entonces, otro que el estado de ánimo que se da en la relación de las fuerzas representacionales entre sí, en cuanto que estas refieren una representación dada al conocimiento en general (cj, §9, 28).

Kant argumenta por descarte que, dado que el juicio de gusto no se basa en algún concepto —si ha de ser aceptado como estético—, pero tampoco en el sentimiento de placer inmediato —si su pretensión de validez universal ha de resultar legítima—, entonces tendría que basarse en algo que pueda relacionarse con el conocimiento y que a la vez se dé como un estado de cosas subjetivo. Esto, a su modo de ver, no podría ser sino una relación libre de las fuerzas representacionales o facultades de conocimiento (imaginación y del entendimiento), a propósito de la representación dada. Por consiguiente, parecería que si el juicio de gusto ha de pretender valer legítimamente para todos los sujetos, el sentimiento de placer, que le sirve como fundamento de determinación tendría que estar mediado por cierta relación de las facultades y, más exactamente, por una relación peculiar entre ellas que satisficiera las condiciones generales del conocimiento.

Ahora bien, para introducir esta idea de un libre juego de las facultades se toma como punto de partida el contraste con los juicios de conocimiento: de acuerdo con el modelo kantiano de ex-

genera fundamentalmente al intentar explicar cómo es posible que un juicio estético pueda exhibir una pretensión de validez universal estricta, como la de los juicios de conocimiento. Sin embargo, llama la atención que ninguno de ellos, tal vez con excepción de Kullenkampff (1978, pp. 107-111), cuestione el que Kant haya concebido de tal manera la pretensión de validez intersubjetiva del juicio sobre lo bello.

periencia, una mera sucesión de impresiones no conlleva el conocimiento de un objeto. La experiencia de un objeto requiere la síntesis de lo múltiple de la intuición en una unidad que no está dada con la sensación, sino que tiene que ser producida por las funciones espontáneas de la mente (véase CRP A77/B103): por las funciones cognitivas de la imaginación como facultad para el enlace de lo múltiple dado en la intuición, y por el entendimiento como facultad para la síntesis de eso múltiple bajo la unidad de un concepto. De acuerdo con esto, la imaginación es concebida como la fuente de toda posible síntesis de lo múltiple dado a la intuición (véase CRP, A99), y a la vez se arguye que esta combinación de lo múltiple en la estructura de un objeto no podría darse a menos que se presupongan ciertos principios de unidad, esto es, los conceptos puros del entendimiento, que guiarían la actividad combinatoria y determinarían su objetivo (véase CRP, A115-130/B129-169). Así, en su uso primordial, la imaginación dependería de los conceptos puros del entendimiento, y todo conocimiento, desde la mera percepción de un objeto, supondría consiguientemente la interrelación de ambas facultades. Por lo tanto, ya se trate de formar un concepto empírico o de aplicar un concepto del entendimiento a un objeto dado para formar un juicio empírico o uno sintético *a priori*, lo múltiple de la intuición que la imaginación aprehende tendría que ser reconocido por un concepto del entendimiento. En esa medida, la imaginación no se encontraría en libertad, sino determinada por aquel.

Cuando se enjuicia un objeto como bello, empero, no se dispondría del concepto de un objeto para subsumir lo múltiple de la intuición, pues como se ha insistido ya varias veces, el juicio de gusto no se basaría en ningún concepto, sino en un sentimiento de placer desinteresado. Pero entonces, en este caso no se trataría de aplicar ningún concepto al particular dado, ni de formar un concepto empírico a través de su observación y de su comparación con otros objetos del mismo tipo. Por esto, Kant considera que la relación de las facultades que estaría a la base de un juicio tal no se podría caracterizar en términos de determinación de la una por la otra, sino en términos de una libre relación recíproca:

> La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, dado que debe tener lugar sin suponer un concepto determinado, no puede ser otra cosa que el estado del ánimo en el libre juego de la imaginación y el entendimiento (en la medida en que estas concuerdan entre sí como es requerible para un *conocimiento en general*); en cuanto que somos conscientes que esta relación subjetiva, idónea para el conocimiento en general, debe valer igualmente para todos, y ser, por consiguiente, universalmente comunicable, tal como lo es cada conocimiento determinado que, empero, descansa siempre sobre aquella relación como [sobre su] condición subjetiva (CJ §9, B29, Ak., 217-218).

Como puede entreverse, es a través de la idea de un libre juego de las facultades que se intentará dar cuenta del enjuiciamiento de lo bello en términos de un estado de ánimo universalmente comunicable. De modo que, ella parecería ser, en principio, la clave de una crítica del gusto. En efecto, al poner a la base del placer estético la relación en que deben encontrarse las fuerzas representacionales para conocer en general, y al asumir que esta, como condición subjetiva del conocer, puede suponerse en todo hombre, parecería que podría dársele sentido a la pretensión de universalidad del juicio que se basa en tal placer. En este sentido, la cuestión formulada en el título del parágrafo podría resolverse en los siguientes términos: «este enjuiciamiento meramente subjetivo (estético) [*Diese bloß subjective (ästhetische) Beurtheilung*] del objeto o de la representación por medio de la cual él es dado, antecede entonces al placer por el objeto, y es el fundamento de ese placer en la armonía de las facultades de conocimiento; y solo en aquella universalidad de las condiciones subjetivas del enjuiciamiento de los objetos se funda, empero, esta universal validez subjetiva de la complacencia que ligamos a la representación del objeto que llamamos bello»[23] (CJ §9,

23 Nótese que para ser consecuente con el carácter hipotético del argumento, Kant debería haber usado el modo subjuntivo (en español, el subjuntivo imperfecto o el condicional simple) y no el indicativo presente. El uso

B29, Ak., 218). Así, con la idea de un «enjuiciamiento subjetivo» del objeto Kant aludiría, como lo destaca Wenzel (2000, p. 175), a «la conciencia de la comunicabilidad del modo de representación cuando se capta el objeto» o, en otros términos, a la conciencia de que al captar el objeto bello se daría un libre juego de las facultades. Esto sería un modo de representación que resultaría adecuado para el conocimiento en general y en tanto tal comunicable, válido para todo sujeto cognoscente[24].

Sin embargo, a pesar de su centralidad, Kant no es lo suficientemente claro con respecto al significado de esta noción de una libre concordancia de las facultades; en particular, queda sin explicar en qué sentido resultaría adecuada al «conocimiento en general» y cómo habría que entender esto último. De ahí que la mayoría de los intérpretes de la *Crítica de la facultad de juzgar* insista en ocuparse de estas cuestiones[25] y en examinar en qué medida, al apelar a la noción de libre juego, puede justificarse la pretensión de validez intersubjetiva del juicio sobre lo bello. Como puede verse a partir de lecturas recientes, habría dos líneas principales de interpretación para entender en qué sentido tal relación armónica es condición subjetiva del conocimiento en general: o bien el libre juego se interpreta como una condición mínima de todo conocimiento objetivo, de todo conocimiento determinado; o bien se subraya que el conocimiento determinado debe diferenciarse del conocimiento «en general». Y se defiende que el libre juego no debe entenderse como condición indispensable del conocimiento determinado, sino como una relación de las fuerzas cognitivas, en la que estas pueden desarrollar las actividades que les corresponden con

---

de este último es, entonces, señal de la confusión mencionada entre «exposición» y «deducción».

24 Como se hará evidente en el siguiente apartado, con la idea de un «enjuiciamiento subjetivo o estético» se aludiría a un enjuiciamiento sobre la relación que el objeto guarda con nuestras fuerzas representacionales. Así, con esto se sugeriría, implícitamente, la noción de «conformidad a fin subjetiva» que se desarrollará en el tercer momento.

25 Así se pone de manifiesto en dos compilaciones que recogen aportes recientes de algunos de los más renombrados comentaristas de la CJ: Hermann Parret (ed., 1998) y Ursula Franke (ed., 2000).

vistas a un conocimiento en general, aunque sin resultar conducentes al conocimiento determinado.

La primera línea de interpretación ha sido sugerida por Deleuze (1963, pp. 67-87) y ha sido desarrollada recientemente por Rodolphe Gasché (1998, pp. 302-308). De acuerdo con esta lectura, el libre juego de las facultades se concibe como una condición subjetiva del conocimiento objetivo; más exactamente como una «función pre-cognitiva», requerida por todo conocimiento determinado (Gasché, 1998, p. 302). Desde esta postura, se defiende que el uso determinado de las facultades implicaría un uso indeterminado de las mismas (véase Gasché, 1998, p. 307). En palabras de Deleuze: «una facultad nunca jugaría un rol legislativo y determinante si todas las facultades en conjunto no fueran capaces, en primer lugar, de esta armonía subjetiva libre» (Deleuze, 1963, p. 72); «todo acuerdo determinado de las facultades, bajo una facultad determinante y legislativa, supone la existencia y la posibilidad de un acuerdo libre e indeterminado» (Deleuze, 1963, p. 87). Para explicar por qué no todo juicio de conocimiento tendría que implicar un enjuiciamiento estético previo, Gasché defiende que este último supone las mismas condiciones del conocimiento determinado, sin que se usen de la misma manera; en un caso se usarían objetivamente, con vistas a determinar conceptualmente lo múltiple dado a la intuición, y en el otro, subjetivamente, con vista a favorecer la mutua vivificación de las fuerzas cognitivas. Este uso subjetivo implicaría separar, abstraer de toda determinación objetiva, conducente a un juicio de conocimiento (véase Gasché, 1998, p. 311). Así, desde esta lectura, que un objeto se juzgue como bello dependería enteramente del uso que se les dé a las fuerzas de conocimiento y de la capacidad del sujeto para detenerse en la actividad de sus facultades, sin considerar alguna realización objetiva. De modo que, como lo advierte Gasché, «todo lo que es conocido podría ser también juzgado como bello desde un acto completamente distinto» (1998, p. 308).

Esta lectura puede ser evaluada teniendo en cuenta las siguientes consideraciones. Por una parte, no resulta claro que el libre juego de las facultades pueda considerarse como una condición mínima de todo conocimiento de objetos. Desde la episte-

mología kantiana, la relación entre imaginación y entendimiento, que es condición del conocimiento de objetos, es una relación determinada en la que la síntesis de la imaginación queda subsumida bajo un concepto; y esta es precisamente la relación que se excluye con la idea de un libre juego. Además, si bien la idea inicial de Gasché es mostrar justamente que un uso determinado de las facultades supone un uso indeterminado de las mismas, para no caer en la dificultad de afirmar que todo juicio de conocimiento supone un previo enjuiciamiento estético termina por afirmar que en el caso del enjuiciamiento estético se hace un uso subjetivo, indeterminado de las facultades, y en el caso del juicio de conocimiento uno objetivo. Con esto, empero, termina por reconocer que el libre juego, es decir, el uso subjetivo, indeterminado de las facultades, no es una condición mínima del uso determinado, sino que se trata de dos usos distintos de las mismas fuerzas cognitivas.

Por otra parte, considero que Gasché se equivoca al afirmar que estos usos de las facultades dependen *enteramente* del punto de vista que adopte el sujeto. Ciertamente, no resulta errado pensar, desde planteamientos kantianos, que todos los objetos puedan considerarse desde un punto de vista estético, esto es, de acuerdo con el dolor o con el placer que puedan dispensar. Según lo afirma el mismo Kant, no «ha de negarse que todas las representaciones en nosotros, sean ellas objetivamente solo sensibles o bien completamente intelectuales, pueden estar ligadas subjetivamente con deleite o dolor [...]» (B129, Ak., 277-278). Pero esto no significa que todas las representaciones puedan ser juzgadas como bellas, desde un acto mental distinto. Como resultará claro a partir del tercer momento, el enjuiciamiento de lo bello no solo depende de cierta actitud del sujeto, del punto de vista en que esté dispuesto al considerar el objeto, sino del modo de ser de este último, de la forma en que este se le presenta. Consiguientemente, solo ciertos objetos podrían resultar adecuados para un enjuiciamiento de este tipo.

Por lo que respecta a la segunda línea de interpretación, esta puede encontrarse en las lecturas relativamente recientes de Manfred Baum (véase 1991, pp. 272-277) y Dieter Henrich (1992, pp. 29-56). Según Baum, no habría que perder de vista que el libre

juego se considera como una condición subjetiva del *conocimiento en general*, y no del conocimiento determinado. En esa medida, no puede considerarse como una condición mínima, necesaria del conocimiento objetivo, como se plantea desde la primera línea de interpretación. Más bien, cuando esta armonía indeterminada se relaciona con la idea del conocimiento en general, se querría indicar, según Baum (1991, p. 276), que en el caso de lo bello las facultades de conocimiento se encuentran en una relación peculiar pero, de todas formas, se encuentran en relación, lo que en general sucedería en todo conocimiento. Esa relación peculiar resultaría idónea al conocimiento en general, en tanto que en ella las facultades se promoverían recíprocamente, y cada una podría cumplir con la función cognoscitiva que le sería propia (Henrich, 1992, pp. 43-54). En esa medida, en tanto que ese relacionarse sería común a todo conocimiento y satisfaría los rasgos y la constitución fundamental de las actividades cognitivas, incluso promoviéndolas, el libre juego podría considerarse como algo compartible por todo sujeto cognoscente (Baum, 1991, p. 277; Henrich, 1992, p. 54).

A favor de esta segunda interpretación puede hablar el argumento que Kant aduce para explicar por qué el libre juego de imaginación y entendimiento se captaría placenteramente:

> [...] una relación objetiva puede ser ciertamente solo pensada, pero en la medida en que es subjetiva en cuanto a sus condiciones también puede ser sentida en su efecto sobre el ánimo; y en una relación en cuyo fundamento no hay ningún concepto [...], no es posible otra conciencia de la misma, que a través de la sensación del efecto que consiste en el juego aliviado de ambas fuerzas del ánimo [...] (CJ §9, B31-32, Ak., 219).

De acuerdo con esta cita, cuando algo se juzga como objeto de conocimiento, la relación de las facultades que se daría en este caso sería determinada, y lo múltiple de la intuición que la imaginación aprehende se reconocería mediante un concepto. En contraste, cuando se contempla un objeto que se juzga como bello, este reconocimiento no podría darse por medio de un concepto. Entonces, excluida toda determinación conceptual, solo quedaría,

según Kant, que el placer fuera la forma de hacer consciente ese estado armónico de las facultades. Esto significa que el placer no sería tanto un efecto del libre juego, como lo plantea Guyer en su lectura causal de la experiencia estética (1979, pp. 99-109), sino la manera de tomar conciencia, de reconocer esa relación de las fuerzas de conocimiento que, como se afirma en la cita, resultaría propicia para la actividad de ambas. En esa medida, concuerdo con Henry Allison cuando afirma que el placer por lo bello sería la forma en que podría reconocerse que un objeto resulta conforme al libre juego de las facultades, y más exactamente una forma de conciencia que pondría de manifiesto cierto modo de ser del objeto: justamente, su conformidad con respecto a una relación que resultaría propicia para la actividad de las capacidades cognitivas (véase 1998, p. 473). Esto es algo que también se sugiere en la primera introducción, cuando se señala que:

> [...] en la facultad de juzgar se considera al entendimiento y a la imaginación en relación mutua, y esto puede tomarse en consideración primeramente de manera objetiva, como perteneciente al conocimiento[...], pero esta misma relación de dos facultades de conocimiento puede considerarse también de manera simplemente subjetiva, en cuanto que una propicie o estorbe a la otra en una misma representación, y por tal medio afecte al *estado de ánimo*: por consiguiente, como una relación que es susceptible de ser sentida [...] (PI, 29, Ak. XX: 223).

A la luz de estas palabras, al enjuiciar un objeto como bello no se lo reconocería conceptualmente, ni las facultades de conocimiento se usarían de manera objetiva. Más bien, se lo reconocería a través del sentimiento de placer, es decir, subjetiva o estéticamente, teniendo en cuenta la forma en que la representación puede favorecer la actividad de las fuerzas cognitivas. En este sentido, la relación de las facultades no se consideraría «objetivamente», a partir de ciertos conceptos del objeto, sino mediante el sentimiento de placer y displacer; y por ende, «subjetivamente», como «una relación que puede ser sentida». En estas citas se haría explícito entonces, que el placer por lo bello se da propiamente al reconocer

que una representación propicia la actividad de las facultades, y afecta por este medio positivamente el estado de ánimo. Por lo tanto, la complacencia por lo bello sería ese «sentimiento vital» a través del cual el sujeto podría sentir la promoción de sus propias fuerzas representacionales.

En qué medida lo bello podría propiciar las tareas de la imaginación y del entendimiento, es algo que solo podrá iluminarse teniendo en cuenta lo que ha aparecido de la mano con el tercer momento. Como podrá hacerse más evidente en el siguiente apartado, la idea fundamental de Kant con respecto a esto es que cuando se contempla un objeto bello, la imaginación aprehende en lo múltiple de la intuición una forma ordenada que el entendimiento no puede subsumir bajo ningún concepto determinado. Se trata de un orden que permanece como indeterminado y como indeterminable, pero que estimula al entendimiento en tanto le presenta una unidad a la que en todo caso apunta, como facultad de los conceptos. Así, al no estar determinada por ningún concepto, la imaginación podría ejercer en libertad la función que le corresponde[26], mientras que el entendimiento encontraría que esa forma ordenada, que aquella exhibe, parecería responder a cierto principio de unidad, aunque no pueda ser determinada por algún concepto. En esa medida podría pensarse, como lo plantea Stolzenberg (véase 2000, pp. 11-12), que el entendimiento sería propicio con respecto a la actividad de la imaginación en tanto que la dejaría ejercer su función propia libremente, y a la vez, que esta sería propicia con respecto a aquel en tanto que le presentaría una forma que parecería conforme a ley,

26 Si bien, como Kant lo hace explícito más adelante, no se encuentra libre por lo que respecta a la forma en que aprehende y combina lo múltiple de la intuición, pues se orienta por cierto orden que encuentra en lo dado. En palabras del autor: «si bien [la imaginación] ciertamente está ligada, en la aprehensión de un objeto dado de los sentidos, a una determinada forma de ese objeto, y carece en ese alcance de un libre juego (como [el que tiene] en la poesía), de todos modos puede concebirse que el objeto le puede proporcionar una tal forma que contenga una composición de lo múltiple como la que proyectaría la imaginación si fuese dejada a su libertad, en acuerdo con la conformidad a ley del entendimiento en general» (CJ, B69, Ak., 240-241).

aunque no determinable por alguna de sus leyes o conceptos. No obstante, Stolzenberg deja sin explicar por qué, al resultar propicia para las actividades de las fuerzas cognitivas, la representación bella ofrece una ocasión peculiar de placer. ¿Acaso no sería propio de todos los objetos de la experiencia posible (es decir, de todos los objetos espacio-temporales) el que puedan cumplir con las condiciones del conocimiento y puedan resultar propicios para la actividad de las fuerzas representacionales?[27].

Un elemento clave para responder a esta dificultad estaría en considerar que, si bien en cualquier experiencia del mundo las facultades de conocimiento se encuentran en relación, solo frente algunas representaciones podríamos sentir esta relación como juego, como una consonancia armónica e indeterminada. Dado esto, para la argumentación kantiana es importante enfatizar la actitud del sujeto que resultaría propicia para el libre juego de las facultades, a saber, según apareció antes, el desinterés. Pero también, considerar aquello en el objeto que permitiría que sintiéramos placenteramente, como una armonía indeterminada, esa relación de las fuerzas de conocimiento.

Antes de pasar a examinar este asunto cabe hacer algunas observaciones sobre el *status* argumentativo que puede atribuírsele a la noción de «libre juego». Al respecto las siguientes palabras pueden resultar significativas:

> Que el poder comunicar el propio estado de ánimo, aun solo en vista de las facultades de conocimiento, conlleva un placer, es fácil de probar a partir de la proclividad natural del hombre a la sociabilidad (empírica y psicológicamente). Mas no basta ello para nuestro propósito. El placer que sentimos lo *exigimos* como necesario de cada uno en el juicio de gusto [*muthen wir jedem andern im Geschmacksurtheile als nothwendig zu*], tal como si cuando llamamos a algo bello hubiese esto de ser considerado como una propiedad del objeto que en él fuese determinada según

27 Esta es una cuestión que Fricke considera (2000, pp. 50-51) para objetar las interpretaciones de Stolzenberg (2000, pp. 1-28) y Henrich (1992, pp. 29-56) sobre la clave de la crítica del gusto.

> conceptos, mientras que la belleza no es en sí nada sin referencia al sentimiento del sujeto. Mas el examen de esta pregunta debemos reservarlo hasta haber respondido a esta otra, [a saber], si son posibles juicios estéticos *a priori*, y cómo lo son (CJ §9, B30, Ak., 218, traducción levemente modificada, cursivas propias).

En estas palabras el autor destaca que lo que está en cuestión con su investigación sobre los juicios de gusto, en contra de las mencionadas lecturas de Guyer y Ginsborg, no es establecer el origen o la causa del placer por lo bello, sino la razón que podría autorizar a *exigir* ese placer a todos los demás. Además, con este señalamiento Kant toma distancia de algunas de sus reflexiones precríticas (ver cap. III, 1.1.1). Aunque sigue reconociendo que la complacencia por lo bello tiene que ver con la satisfacción que se da al constatar que algo es objeto de un placer comunicable y, por lo tanto, que puede ser compartido por otros y ser fuente de sociabilidad, ahora considera que esta explicación es inapropiada para justificar lo que se propone: de esta forma se explicaría por qué la comunicabilidad de lo bello es fuente de placer, pero no por qué tal placer puede pretenderse legítimamente como comunicable y, más aún, como exigible de todos los que juzgan.

Tal exigencia, según se sigue de las palabras citadas, mostraría en los juicios de gusto una pretensión de validez necesaria equivalente a la exhibida por aquellos juicios de saber que se han definido como juicios sintéticos *a priori* (ver cap. IV, apartado 3), y requeriría ser justificada trascendentalmente, como se anotó antes (ver 2.5 en este capítulo). Consiguientemente, desde el punto de vista kantiano, el problema del gusto se transformará en el problema de mostrar si son posibles juicios estéticos sintéticos *a priori* y cómo lo son. Pero a diferencia de lo que sucede con los juicios de conocimiento sintéticos *a priori*, con respecto a los cuales Kant no se pregunta si son posibles en tanto tales sino cómo lo son (CRP, B20-21; Prol, Ak., V, 275), aquí parecería sugerir que, en el caso de los juicios de gusto, sí está en cuestión si son posibles como juicios

sintéticos *a priori* y no meramente cómo lo son[28]. Y esto parece bastante ajustado a los mismos planteamientos kantianos, pues en el caso del gusto, a diferencia de la matemática y de la ciencia natural, no hay una ciencia, en el sentido de un *corpus* sistemático, que muestre que haya proposiciones estéticas universales y necesarias de las que se podría partir para indagar por sus condiciones de posibilidad[29].

Por ahora, lo que resulta más significativo es que el autor subraye que la pregunta por la posibilidad de los juicios de gusto como sintéticos *a priori* solo podrá responderse más adelante, cuando se haya justificado la *exigencia* de asentimiento que exhibirían, ya que esto sugiere que tal exigencia no ha quedado aún justificada con la noción de libre juego. Así, pesar de que en algunos momentos el autor parece otorgarle un carácter tético a lo expresado en el parágrafo §9, en las palabras citadas reconoce acertadamente el *status* hipotético de lo propuesto[30]. En efecto, advierte que con lo dicho

28 Sin embargo, pese a esto Kant no volverá a referirse a la pregunta por la posibilidad de los juicios de gusto como sintéticos *a priori*, sino que, como se mostrará en el capítulo VI (especialmente 1.3), asumirá que lo son y que lo que hay que indagar es cómo pueden serlo.

29 En ese sentido señala Kant: «No hay una ciencia de lo bello, sino solo una crítica, ni bella ciencia, sino solamente arte bello. Pues en cuanto a la primera atañe, debería resolverse en ella científicamente, es decir, por medio de argumentos probatorios, si algo ha de ser tenido por bello o no; el juicio sobre lo bello si perteneciera a la ciencia, no sería entonces juicio de gusto» (CJ, §44, B177, Ak., 305).

30 Apelando a otras consideraciones, este carácter hipotético del parágrafo §9 ha sido subrayado por Kullenkampff (1995. pp. 35-36; 2000, p. 33). A su modo de ver, este tramo textual solo ofrecería una descripción abstracta de un enjuiciamiento al que tendría que estar sometido el objeto de un juicio de gusto, pero no especificaría «el punto de vista» de tal enjuiciamiento. Alcanzar esto último, según este comentarista, sería el objetivo de la «teoría de la forma bella» que Kant desarrollaría en el tercer momento (Kullenkampff, 1995, p. 36). Tal teoría, como se mostrará en el siguiente apartado, ciertamente servirá para especificar en qué consiste el enjuiciamiento subjetivo del objeto que se ha planteado en términos generales en §9. Pero dado que a lo planteado en el tercer momento solo podrá otorgársele a su vez un *status* hipotético, no servirá para darte carácter tético a lo propuesto en §9 sino para hacer más plausible y específica esta explicación.

se ha mostrado que el libre juego es un fundamento posible de un placer atribuible a todos los hombres, pero no que sea, de hecho, el fundamento que puede justificar que tal placer sea exigido como necesario de cada cual. En otras palabras, la noción de libre juego podría hacer plausible la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto, si bien no justifica que este se exija necesariamente de todos.

De esta forma, y dado que tal exigencia se identifica con la pretensión de necesidad del juicio en cuestión, Kant advierte acertadamente que el libre juego no puede considerarse como el fundamento *a priori* que justifica tal necesidad. En esa medida, la clave de la crítica del gusto sería en realidad solo un paso fundamental en la empresa de establecer un principio *a priori* del gusto, pero no el momento definitivo que logra establecerlo.

Vayamos entonces al siguiente elemento explicativo que Kant propone en su tentativa por darle sentido al juicio de gusto. Se trata de establecer una cuestión que había quedado sugerida en lo anterior, y que se requiere para darle concreción a la hipótesis de un libre juego de las facultades; a saber, cómo puede explicarse que ciertos objetos puedan resultar adecuados a esa libre interacción de las fuerzas cognitivas o, en otras palabras, cuál podría ser el modo de ser, la *Beschaffenheit*, del objeto que se juzga como bello. Como se verá, la dificultad fundamental que el autor enfrentará al ocuparse de esto es que, dado que ha aludido al objeto del placer desinteresado como algo indeterminable desde un punto de vista conceptual, al referirse a ello el autor a su vez solo podrá usar términos indeterminados.

3.2 Hacia una delimitación de lo bello

Al decir que un objeto es bello se está expresando un fenómeno relacional, pues no solo se hace referencia al placer que un sujeto siente en determinadas circunstancias, sino que se aludiría también al objeto particular frente al cual se tomaría conciencia de ese estado de ánimo. Cuando se emite un juicio de gusto se dice «*este x* es bello» y no simplemente «siento un placer desinteresado en este momento», independientemente de cualquier cosa que lo

haya motivado. El propio Kant se ha referido a esto en el momento del desinterés (ver 2.2 de este capítulo), al señalar que el juicio de gusto, dada la actitud contemplativa que supondría, implicaría una consideración de la índole del objeto, a diferencia de aquel sobre lo agradable que excluiría todo «juicio sobre el modo de ser del objeto [*Beschaffenheit*]» (CJ, §3, B10, Ak., 207). En términos de lo que apareció en el apartado anterior, el juicio de gusto supondría un enjuiciamiento del objeto, mientras que aquel sobre lo agradable se daría inmediatamente a partir de una disposición corporal del individuo. Además, la hipótesis de que el placer por lo bello se basa en un libre juego de las facultades tendría que concretarse, al explicar por qué ciertos objetos podrían resultar propicios para tal relación. Así, parecería que, como lo ha destacado Fricke (2000, pp. 46-49), la respuesta kantiana al problema del gusto tendría que un incluir una explicación acerca de aquello a lo que se debería atender cuando se enjuicia algo como bello. De suerte que, en contra de algunos comentaristas de la Tercera Crítica, parecería que el modo de ser de los objetos cuya representación gusta no es del todo indiferente para el enjuiciamiento estético[31].

Más aún, como lo señala Kullenkampff, si el problema del gusto supone determinar qué es lo que autoriza a usar una expresión como «este *x* es bello», entonces parecería que tal problema implicaría establecer criterios para decidir si algo puede o no ser valorado como tal (2000, pp. 29-32 y 36). Pero dado que Kant ha insistido en que el carácter estético del juicio excluye que puedan formularse criterios objetivos, determinados, para distinguir al objeto del gusto, y ha subrayado que el placer desinteresado por lo bello tendría que basarse en una relación libre de las fuerzas de conocimiento, el autor no podrá sino establecer criterios indeterminados para el enjuiciamiento estético. Como puede entreverse, la estrategia de Kant en el tercer momento consistirá en buscar una definición de lo bello que resulte compatible con la idea de un libre

31 Entre ellos se encuentran autores que, como Gadamer (1977, pp. 50; 78), cuestionan la aproximación kantiana a lo bello, y autores que siguen una línea de interpretación más exegética, como Ginsborg (1990, pp. 26 y 39), Stolzenberg (2000, p. 16) y Barchana-Lorand (2002, p. 311).

juego de las facultades y que resulte tan indeterminada como para que no pueda hablarse de reglas o principios de belleza, sino solo de criterios ya negativos, ya lo suficientemente vagos. Al evaluar este momento de la argumentación habrá que establecer, entonces, hasta qué punto permite precisar o concretar la propuesta kantiana para resolver el problema del gusto.

3.2.1 Lo bello como conformidad a fin sin fin

De acuerdo con lo dicho, al ofrecer un planteamiento para dar cuenta del modo de ser de lo bello, en principio, Kant busca darle sentido a la referencia objetiva que se encuentra en el juicio de gusto. Pero esta explicación no puede poner en cuestión la índole estética que se le ha atribuido a tal juicio ni el carácter desinteresado que se le ha otorgado al placer, que le sirve como fundamento de determinación, y a la vez debe mostrar que lo bello puede considerarse como el objeto de una complacencia universal. Si mediante la idea de un libre juego de las facultades, Kant intenta darle sentido a la pretensión de validez universal de un juicio estético que, como el de gusto, se basaría en un placer desinteresado, habría que pensar entonces que la explicación de lo bello tendría que poderse derivar, o por lo menos ser compatible, con tal idea. Teniendo esto a la vista, el autor propone la siguiente argumentación:

> Todo fin, cuando es considerado como fundamento de la complacencia, conlleva siempre un interés como fundamento de determinación del juicio sobre el objeto de placer. En el fundamento del juicio de gusto no puede, por tanto, haber ningún fin subjetivo. Pero tampoco puede determinar al juicio de gusto la representación de un fin objetivo, es decir, de la posibilidad del objeto mismo de acuerdo a principios del enlace de los fines y, por consiguiente, ningún concepto de lo bueno, porque es un juicio estético y no de conocimiento, que no concierne, pues, a ningún *concepto* del modo de ser ni de la interna o externa posibilidad del objeto, por esta o aquella causa, sino solo una relación de las fuerzas representacionales entre sí, en cuanto son determinadas ellas por una representación (CJ, §11, B34, Ak., 221, traducción levemente modificada).

En el trasfondo de estas palabras se encuentra la suposición de que lo agradable y lo bueno —ya se conciba este último como útil, como bueno en sí, o en términos de «perfección»[32]— pueden comprenderse como medios adecuados para un determinado fin, es decir, como objetos que se juzgarían y complacerían de acuerdo a su adecuación, a su conformidad, con respecto a ciertos fines.

Desde este punto de vista y retomando lo afirmado en el primer momento, se supone que el juicio sobre lo agradable se basa en la constatación de que eso que deleita satisface inmediatamente un fin subjetivo: un fin que diversos condicionamientos sensibles le imponen al sujeto y lo llevan a desear disponer del objeto que los satisface. En otras palabras, en este caso el fin sería un estado subjetivo del individuo, una inclinación a la que ciertos objetos podrían dar satisfacción. Así, para quien se deleita con el vino espumoso de las Canarias, para quien tiene el vicio de fumar, para quien que no se resiste a un chocolate, estos objetos serían «*conformes a un fin subjetivo*», en la medida en que a través de ellos podría satisfacerse inmediatamente una inclinación del sujeto[33].

Por su parte, al juzgar algo como útil, el objeto —o la acción—, no se consideraría ya inmediatamente, como en el caso de lo agradable, con vistas a satisfacer un estado subjetivo del individuo, sino mediatamente, teniendo a la vista un concepto determinado, un fin de la razón. Se trataría de un objeto o de una acción que com-

---

32 Si bien, hasta el momento Kant había considerado lo bueno solo en términos de lo útil y de lo bueno en sí (ver 2.2.2 de este capítulo), en el tercer momento tiende a considerarlo en términos de lo útil y de lo perfecto (véase especialmente §11 y §15). En este último caso lo bueno no se toma en términos prácticos, morales, sino en términos de pleno cumplimento, de excelencia, de plena correspondencia con el concepto de lo que una cosa debe ser. Al respecto véase Marc-Wogau (1938, p. 104) y Guyer (1979, p. 240).

33 Según esto, al calificar al fin de subjetivo, Kant indicaría que en este caso la caracterización de algo como fin depende enteramente de una inclinación del sujeto individual, que se satisface inmediatamente. En cambio, como se verá más adelante, cuando se dice que es propio de lo bello presentar una «conformidad a fin subjetiva» se está calificando como subjetivo no un fin, sino la conformidad a fin que sería propia de aquello que puede poner en libre relación las fuerzas cognitivas de la subjetividad.

placería al subsumirse desde el concepto de un fin, como medio adecuado para algo que se desea. Kant considera que en este caso el objeto complacería en virtud de su «*conformidad a fin objetiva externa*», puesto que se juzgaría como medio para conseguir un fin determinado racionalmente (en este sentido sería un fin objetivo, es decir, determinado conceptualmente), que el sujeto le impondría como algo que desea realizar (en este sentido sería un fin externo). Así, un objeto como un martillo, o una actividad como el correr se consideran como útiles, en tanto se conciben como medios para conseguir ciertos propósitos del sujeto, por ejemplo, unir las partes de una mesa, o alcanzar un estado saludable.

Por último, cuando algo se juzga como bueno en sí o como perfecto, se estaría señalando o bien que el objeto —o la acción— en sí mismo, dado su modo de ser o su propia constitución puede considerarse como un fin de la voluntad (en este sentido como un fin en sí mismo) o bien que el objeto corresponde perfectamente con el concepto de lo que debe ser (en este sentido como perfecto). En este último caso el objeto complacería en virtud de su conformidad con el concepto del propósito en función del cual parecería constituido o, en términos kantianos, por su «*conformidad a fin objetiva interna*». Por ejemplo, cuando se examina la configuración de un ojo, de una mano, o cualquier parte de un organismo, se dicen que presentan «conformidad a fin objetiva interna» al descubrir que cada una de sus partes parece diseñada para cumplir con la función que le corresponde (ver, manipular, etc.), y que esa función opera como el principio de organización que le da sentido, y que explica la posibilidad de la cosa.

Ahora bien, dado que el juicio de gusto se ha caracterizado como estético y el placer que le sirve como fundamento de determinación, como desinteresado, tal juicio no podría basarse en algún concepto sobre la utilidad o bondad intrínseca del objeto ni sobre un concepto de lo que este debería ser. Por ende, no podría basarse en la consideración de algún fin objetivo (externo o interno), ni podría depender de la satisfacción inmediata de algún fin subjetivo. Parecería entonces que, en este caso, lo que complace, en principio, no podría concebirse como un medio adecuado a un

fin ni, consiguientemente, como algo interpretable en términos de las mencionadas relaciones de conformidad a fin. Sin embargo, a la luz de lo dicho, lo bello se habría sugerido como algo que resultaría propicio para la libre interacción de las fuerzas de conocimiento. Dado esto Kant infiere que:

> [...] lo que constituye a la complacencia que, sin concepto, juzgamos universalmente comunicable y, con ello, al fundamento de determinación del juicio de gusto, *no puede ser otra cosa* que la conformidad a fin subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y, consecuentemente, la mera forma de la conformidad a fin [*die bloße Form der Zweckmäßigkeit*] en la representación por la que nos es *dado* un objeto, en la medida en que somos conscientes de aquella (CJ, §11, B35, Ak., 221).

Si a la base del placer por lo bello no se encuentra ningún interés ni ningún fin objetivo o subjetivo, sino una actitud contemplativa que correspondería al estado de ánimo que se daría en el libre juego de las facultades, entonces, a la luz de las palabras citadas, lo que complace *no podría ser otra cosa*[34] sino la conformidad de la representación con respecto a ese estado de ánimo de la subjetividad. Con esto, empero, no se aclara nada acerca del modo de ser de lo bello, ni se explica qué es aquello del objeto que resultaría propicio a tal estado de ánimo, sino solo se subraya que el objeto de la complacencia sería aquello que permitiría tomar conciencia de la relación indeterminada de las fuerzas de conocimiento. De esta forma, se insiste en la interpretación «subjetivista» de lo bello, que bien podía derivarse de lo dicho en §9 (ver 3.1 de este capítulo). No obstante, y en contra de lo que afirma Stolzenberg (2000, pp. 1-28), esto no es todo lo que Kant intenta sugerir. En efecto, al final de las palabras citadas, el autor relaciona la noción de «conformidad a fin subjetiva» con una idea que no resulta del todo equivalente, a saber, la idea de una «mera forma de la conformidad a fin», y a través de

34 A diferencia de Kant, que usa el presente indicativo, uso el condicional para indicar el carácter hipotético de lo que el autor propone, pues como lo he reiterado antes considero que, por ahora, sus argumentos no lo autorizan a afirmar categóricamente lo expuesto, como si hubiera sido demostrado.

ella, como puede derivarse de la siguiente cita, sugiere algo más acerca del modo de ser de lo bello:

> [...] un objeto o un estado de ánimo, o también una acción, dícense conforme a fin [*zweckmäßig*], aun cuando su posibilidad no presuponga necesariamente la representación de un fin, simplemente porque su posibilidad solo puede ser explicada y concebida por nosotros en la medida en que admitamos como fundamento de la misma una causalidad según fines, es decir, una voluntad que los hubiese ordenado de ese modo de acuerdo a la representación de una cierta regla. La conformidad a fin puede ser, por tanto, sin fin, en la medida en que no pongamos las causas de esta forma en una voluntad, y sí, en cambio, podamos hacernos concebible la explicación de su posibilidad solo en cuanto la derivemos de una voluntad. Lo que observamos, no tenemos necesidad de comprenderlo siempre mediante la razón (en su posibilidad). Por lo tanto, podemos al menos observar una conformidad a fin según la forma, aun sin que pongamos en su fundamento un fin (como materia del *nexus finalis*), y advertirla en objetos, si bien no de otro modo más que por reflexión (CJ, §10, B33-34, Ak., 220).

Habría objetos, estados de ánimo o acciones que exhibirían un cierto orden, una disposición tal, que parecería que hubieran sido concebidos y realizados por una «causalidad según fines», por una voluntad que los hubiera dispuesto de esa manera, de acuerdo con el concepto de un fin. Tales objetos serían «conformes a fin» y, más exactamente, exhibirían una «conformidad a fin objetiva interna», puesto que su posibilidad solo podría ser explicada y concebida en la medida en que se supusiera un concepto que fungiera como principio de unidad o como regla de organización de los mismos. Sin embargo, esto último no tendría que estar dado, ni tendría que ser conocido para que pudiera darse la captación de una conformidad a fin en un objeto: este podría presentar una configuración tal que lleve a pensar en una intencionalidad que lo hubiera concebido, sin que se afirme de hecho que se dio o que se da una voluntad tal, y sin tener presente el principio de unidad que serviría de regla a dicha

configuración. En este caso, entonces, tal ordenación se juzgaría como conforme a fin, como adecuada para cumplir con un fin, sin tener en cuenta tal fin y, por ende, se juzgaría como una «conformidad a fin sin fin».

Ahora bien, esta noción de una «conformidad a fin sin fin» sería equivalente a la idea de una «forma de la conformidad a fin» o de una «conformidad a fin según la forma», precisamente porque no se captaría el fin, «la materia del *nexus finalis*», aquello que le daría pleno sentido racional a la relación de conformidad a fin. Dado que el fin no estaría dado o permanecería como desconocido o como indeterminable[35]. Es por esto que Kant agrega que, en este caso, no se exigiría ni se intentaría comprender racionalmente —ni se determinaría— el sentido de tal ordenación, sino que simplemente se la apreciaría en lo que muestra. Por lo tanto, al decir que el objeto de la complacencia, en el caso del juicio de gusto, es «la mera forma de la conformidad a fin» de la representación dada, o su «conformidad a fin sin fin», se estaría señalando que aquello que se juzga como bello exhibiría cierto orden del que se desconocería y del que no se requeriría saber cuál es su finalidad o propósito; o en otras palabras, que se trataría de un objeto que parece organizado para cumplir con un fin indeterminado e indeterminable.

Así pues, al señalar que en el juicio sobre lo bello el objeto de la complacencia «*no puede ser otra cosa* que la conformidad a fin subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y, consecuentemente, la mera forma de la conformidad a fin», Kant establece una correlación estrecha entre las nociones de «*conformidad a fin subjetiva*» y de «*conformidad a fin sin fin*». Pues, sugiere que solo lo que exhibe una «conformidad a fin sin fin» puede resultar adecuado al libre juego de la imaginación y del entendimiento, es decir, puede juzgarse como «conformidad a fin

35 Por lo tanto, Kant usaría como equivalentes los términos: «conformidad a fin sin fin» (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*, CJ, §10, B33, Ak., 220), «conformidad a fin según la forma» (*Zweckmäßigkeit der Form nach*, CJ, §10, B34, Ak., 220), «forma de la conformidad a fin» (*Form der Zweckmäßigkeit* , CJ, §11, B35, Ak., 221) y «conformidad a fin formal» (*formale Zweckmäßigkeit* , CJ, §12, B37, Ak., 222).

subjetiva». De esta forma señala, en sentido negativo, que la representación del objeto tendría que complacer independientemente de la consideración de cualquier fin, y que solo en tanto tal podría resultar propicia con respecto a la libre interacción de la imaginación y del entendimiento. Asimismo, plantea en sentido positivo, que tal representación tendría que mostrar cierto orden, una apariencia de organización indeterminable, para que pudiera resultar propicia con respecto a esa relación armónica de las fuerzas cognitivas. Por consiguiente, solo a una apariencia de orden podría atribuírsele, según Kant, conformidad a fin subjetiva.

Sin embargo, aunque ha quedado claro por qué al emitir un juicio de gusto sobre un objeto debe dejarse de lado todo fin y por qué la representación del mismo ha de permanecer como indeterminada y como indeterminable, no resulta evidente por qué ella deba mostrar una «apariencia de orden» para que pueda resultar conforme al libre juego de las facultades. La pregunta sería entonces por qué la captación del objeto como «conformidad a fin sin fin» lo haría adecuado para la actividad armónica e indeterminada de las fuerzas representacionales. En algunos tramos del texto podrían encontrarse los siguientes señalamientos al respecto:

> Si la forma de un objeto dado en la intuición empírica está constituida de tal suerte [*so beschaffen ist*] que la *aprehensión* de lo múltiple de aquel en la imaginación coincide con la exhibición de un concepto del entendimiento (indeterminado cuál), entonces, concuerdan en la mera reflexión recíprocamente el entendimiento y la imaginación para el fomento de su quehacer, y el objeto es percibido como conforme a fin simplemente para la facultad de juzgar, y en consecuencia, la misma conformidad a fin es considerada meramente como subjetiva [...] (CJ, PI, 26, Ak., XX: 220-221).

> Lo formal en la representación de una cosa, esto es, la concordancia de lo múltiple con algo uno (indeterminado, lo que sea esto), no da a conocer por sí mismo ninguna conformidad a fin objetiva; porque haciéndose abstracción de esta unidad *como fin* (qué deba ser la cosa), no queda en el ánimo del que contempla nada más que la conformidad a fin subjetiva de las

> representaciones, la cual [...] indica una cierta conformidad a fin del estado representacional de sujeto, y en este estado una comodidad del sujeto para aprehender una forma dada en la imaginación [...] (CJ, §15, B45-46, Ak., 227).

> […] si bien [la imaginación] ciertamente está ligada, en la aprehensión de un objeto dado de los sentidos, a una determinada forma de ese objeto, y carece en ese alcance de un libre juego (como [el que tiene] en la poesía), de todos modos puede concebirse que el objeto le puede proporcionar una tal forma que contenga una composición de lo múltiple como la que proyectaría la imaginación si fuese dejada a su libertad, en acuerdo con la conformidad a ley del entendimiento en general (CJ, B69, Ak., 240-241).

De acuerdo con la primera cita, el objeto del enjuiciamiento estético, aquello que resultaría adecuado al libre juego de las facultades, sería una forma peculiar. Esta forma resultaría propicia para la armonía indeterminada de imaginación y entendimiento en tanto que estaría constituida por una multiplicidad de elementos cuya aprehensión, por parte de la imaginación, coincidiría con la exhibición de un concepto indeterminado del entendimiento. A la luz de la segunda cita, tal configuración supondría la concordancia de una multiplicidad intuitiva con una unidad que aparecería como indeterminada y como indeterminable. En otras palabras, lo bello no sería más que la unidad indeterminada de una multiplicidad de elementos.

Tal unidad indeterminada de lo múltiple en la representación dada, coincidiría con la exhibición de un concepto indeterminado del entendimiento. Pues exhibir un concepto (véase CJ, BXLVIII-XLIX, Ak., 192) es asociarlo con una intuición correspondiente y, por tanto, supone justamente, como lo destaca Henrich (1992, p. 48), asociarlo en la intuición con algo múltiple que presente una forma unitaria (temporal y/o espacial) distintiva, con la que pueda corresponder. Pero, como en la experiencia estética no se poseería un concepto tal que pudiera ser exhibido por la facultad de juzgar, en este caso el entendimiento tomaría en consideración la unidad indeterminada

de lo múltiple que la imaginación aprehende en lo formal de la representación, y encontraría que tal unidad indeterminada resultaría adecuada para la exhibición de un concepto, aunque de hecho no se lo posea ni pueda poseérselo (véase Henrich, 1992, p. 49). Así, a pesar de que no pueda corresponderle ningún concepto determinado, tal forma resultaría adecuada para su aprehensión por parte de la imaginación y para la exhibición de un concepto indeterminado del entendimiento. En esa medida, resultaría propicia para la facultad de juzgar, como capacidad para la exhibición de conceptos (véase cj, pi, 26, Ak., xx: 221) que se daría por la interacción de la imaginación y del entendimiento (véase cj, pi, 30-31, Ak., xx: 224).

En la tercera cita, Kant parece especificar por qué tal configuración favorecería la actividad de la imaginación, al sugerir que aquella, en su multiplicidad, presentaría exactamente la forma que esta habría creado al actuar libremente, pero sin contravenir el orden, la legalidad del entendimiento. Así, a la luz de lo dicho, el objeto exhibiría conformidad a fin subjetiva, al presentar una unidad indeterminada de todas sus partes que resultaría acorde con la unidad indeterminada, no fijada por ningún concepto, que se daría entre la imaginación, la facultad para la composición de lo múltiple, y el entendimiento, la facultad para la unidad de eso múltiple. En otras palabras, la unidad indeterminada de lo múltiple que sería característica de la forma bella, podría resultar propicia para las actividades de la imaginación y del entendimiento, al satisfacer dos rasgos peculiares de las fuerzas cognitivas: la necesidad de comprensibilidad, de unidad, de orden del entendimiento, y la necesidad de multiplicidad y de variedad de la imaginación.

Al ofrecer esta caracterización de lo bello, Kant parece aceptar entonces, al igual que Hutcheson (ver cap. ii, 1.2), el principio clásico de «unidad en la variedad», solo que reformulándolo en los términos de su teoría. Y al igual que este autor argumenta, en contra del clasicismo racionalista, que tal unidad no debe concebirse desde un concepto, ni siquiera confuso de lo que la cosa debería ser para captarse placenteramente y, por ende, que el enjuiciamiento de lo bello no tiene que ver con la determinación de algo como perfecto (véase cj, §15, b44-48, Ak., 226-229). Así, al subrayar

el carácter estético y desinteresado del juicio de gusto, Kant insiste, como Hutcheson (ver cap. II, 1.1), en que lo bello place independientemente de todo concepto. Sin embargo, el alemán se distancia del británico en su apropiación del principio clásico, al subrayar que tal unidad no solo es indeterminada sino indeterminable (véase Parra, 2007, pp. 150-160).

Aunque Hutcheson defiende que el reconocimiento de lo bello se da inmediatamente sin que tenga que determinarse bajo un concepto, en todo caso considera que la estructura de aquello que place puede ser explicada apelando al fin para el que resultaría adecuada. En esa medida, supone que tal configuración es determinable desde una perspectiva teleológica. Es por esto que, a su modo de ver, nos complaceríamos al reconocer lo completo de un teorema o al advertir que cada parte del universo parece responder a cierta regularidad. Y es por esto que al juzgar algo como bello se sentirían placenteramente los mismos rasgos que se valorarían desde una perspectiva racional. Además, dado que este autor asume que el orden que caracterizaría a lo bello es determinable en términos teleológicos, no ve problema en atribuirlo a una voluntad, a un designio divino, que podría dar cuenta de su modo de ser y de su efecto placentero (ver cap. II, 1.4).

En contraste, al argumentar que lo bello es indeterminable, Kant asume que no podemos comprender ni explicar racionalmente el sentido de la unidad que lo caracterizaría, ni definirla en términos de un fin determinado. Para explicar por qué place, no cabría suponer una voluntad como causa del mismo ni habría que concluir que lo que se valora estéticamente es reducible a lo que se aprecia desde un punto de vista teleológico. En efecto, lo determinado y plenamente regular, que se aprecia desde tal perspectiva, no podría dar lugar al libre juego de las facultades que estaría a la base del placer desinteresado por lo bello. En este sentido, el autor considera que «donde solo se trata de mantener un libre juego de las fuerzas representacionales (aunque bajo la condición de que el entendimiento no sufra impedimento alguno) [...], una regularidad que se anuncie compulsiva se evitará». Dado que, todo «lo rígido-regular (que se aproxima a la regularidad matemática) conlleva en

sí algo contrario al gusto: es que no brinda ningún entretenimiento prolongado con su contemplación» (CJ, B71-72, Ak., 242). Así, la indeterminación e indeterminabilidad de una forma en la que se encuentra la unidad de lo múltiple, sería condición indispensable para que pudiera resultar conforme a fin subjetiva y para que pudiera captarse placenteramente. Pues, el placer sería justamente el modo de hacer consciente la conformidad a fin subjetiva de una representación, es decir, su conformidad con respecto a una libre relación de las facultades, y tal relación libre no podría darse indefinidamente si la forma fuera determinada o determinable[36].

A la luz de lo anterior habría que pensar entonces, que solo frente a configuraciones en las que se reconoce una indefinible unidad de lo múltiple podríamos sentir como juego, esto es, como una relación armónica e indeterminada, la concordancia de la fuerzas representacionales. Además, solo al concebir al objeto del gusto de esta manera, según Kant, podría explicarse lo que parecería ser una evidencia fenomenológica: que lo bello nos ofrezca un «entretenimiento prolongado», y que nos detengamos indefinidamente en su contemplación. Desde la explicación anotada, tal objeto pondría a las facultades en un juego indefinido, en una acción recíproca que no se detiene, que no es disipada por la comprensión conceptual y, en esa medida, daría lugar a una contemplación que se reforzaría y se reproduciría a sí misma (véase CJ, §12, B37, Ak., 222).

3.2.2 De la «conformidad a fin sin fin» a la «conformidad a fin de la forma»

El gusto sigue siendo todavía bárbaro [*noch barbarisch*]
donde quiera que requiera de la mezcla de atractivos y emociones

36 Con esto se confirma lo que ya se sugería en el apartado anterior, a saber, que el placer no se concibe como un efecto del libre juego sino como el modo en que se tomaría conciencia de la conformidad de una representación con respecto al libre juego. En palabras de Kant: «La conciencia de la conformidad a fin puramente formal en el juego de las fuerzas de conocimiento del sujeto, a propósito de una representación por la cual es dado un objeto, es el placer mismo [...]» (12, B37, Ak., 222).

> con la complacencia y, más aún, haga de estos la medida de su aprobación [...]. Un juicio de gusto, sobre el cual no tengan influencia alguna el atractivo y la emoción [*Reize und Rührungen*] (aunque puedan estos unirse a la complacencia en lo bello), que posea, pues, como fundamento de determinación solo la conformidad a fin de la forma [*bloß die Zweckmäßigkeit der Form*] es un juicio puro de gusto (CJ, §13, B38, Ak., 223).

Para entender lo que está en juego en estas palabras, cabe recoger en primer lugar, el sentido que se le atribuye al «atractivo» y a la «emoción». Por lo primero se entiende «aquello que deleita [*vergnügt*]» en la mera sensación (véase CJ, §13, B38, Ak., 223), y más exactamente, según se aclara más adelante, «un sentimiento de estimulación de la vida total del hombre y, por tanto, también del bienestar corporal, es decir, de la salud» (CJ, §54, B223, Ak., 331). Con lo segundo, por su parte, se alude a la sensación «de agrado que es provocado solo mediante un impedimento momentáneo y una consecutiva efusión de la fuerza vital» (CJ, §14, B43, Ak., 226). Teniendo en cuenta lo comentado en el capítulo II (especialmente en el apartado 2), la referencia indirecta a la concepción burkeana de los objetos del gusto parece bastante clara. Según se mencionó entonces, Burke concibe justamente el sentimiento de lo bello en los términos en que Kant se refiere al atractivo y el sentimiento de lo sublime en los términos en que alude a la emoción. En ambos casos, el británico considera que la complacencia tiene que ver, en general, con la satisfacción de ciertas necesidades fisiológicas que, ya relajándolo o tensionándolo, le hacen sentir al individuo un bienestar corporal.

Aunque Kant no deja de reconocer que todas nuestras representaciones puedan relacionarse con sensaciones corporales y que de esta forma puedan ligarse con las manifestaciones subjetivas de deleite y dolor, ya que el hombre vive y piensa en vínculo con su cuerpo[37], también insiste varias veces en que este tipo de conside-

37 En palabras de Kant: «no ha de negarse que todas las representaciones en nosotros, sean ellas objetivamente solo sensibles o bien completamente

raciones pertenecen a un nivel empírico-psicológico. Por lo tanto, como se mencionó antes (2.5 de este capítulo), no podrían aducirse para justificar la pretensión de validez intersubjetiva de los juicios de gusto.

Al subrayar entonces que un juicio de gusto genuino no ha de basarse en el atractivo o la emoción, el autor estaría reiterando que no ha de basarse en la complacencia inmediata que se da en la sensación de los sentidos, si es que ha de pretender legítimamente validez intersubjetiva[38]. Sin embargo, al retomar esto el autor no se limita a repetir lo dicho sino que introduce una nueva consideración, a saber, que ciertos elementos sensibles tendrían que ser excluidos como objetos adecuados de la complacencia estética pura. Se trata, en concreto, de aquellos elementos que hacen parte de la materia de la sensación, entre los cuales se encuentran los colores impuros, los sonidos aislados, el sabor, el olor, la textura; elementos que Burke había considerado como posibles causas concomitantes de los sentimientos estéticos (ver cap. II, 2.1). En contraste, Kant considera que solo aquellos aspectos de la representación que se refieren a la forma del objeto podrían servir de fundamento a un juicio de gusto puro y ser objeto de una complacencia desinteresada. En este sentido afirma:

> En la pintura, la escultura, en todas las artes plásticas, en la arquitectura, en la jardinería, en tanto que son bellas artes, el *dibujo* [*Zeichnung*] es lo esencial; en él, el fundamento de toda disposición para el gusto no lo constituye aquello que deleita en la sensación, sino meramente lo que place por su forma. Los colores

intelectuales, pueden estar ligadas subjetivamente con deleite o dolor [...] y que aun, como afirmaba Epicuro, deleite y dolor sean siempre, en último término, corporales [...], porque el ánimo es por sí solo enteramente vida (el principio vital mismo), y los impedimentos o promociones tienen que buscarse fuera de él, mas en el propio hombre y, por tanto, en vínculo con su cuerpo» (B129, Ak., 277-278).

38 Pues como el autor insiste «si se pone la complacencia por el objeto completa y cabalmente en que este deleite por medio de atractivo o emoción, no se le podrá exigir a ningún *otro* que asienta al juicio estético que emitimos, pues sobre ello cada cual consulta, con razón, solo a su sentido privado» (B130, Ak., 278).

> que iluminan el trazado pertenecen al atractivo; al objeto en sí mismo ciertamente lo pueden hacer vívido, mas no digno de ser mirado y bello (CJ, §14, B42, Ak., 225).

Por «forma» Kant no parece aludir ahora a la mera unidad indeterminada en lo múltiple, a la composición indefinible de una variedad de elementos, a la «conformidad a fin sin fin» que se encuentra en un objeto, sino que se refiere al dibujo, esto es, a la figura o contorno del objeto, así como a la relación de varias figuras en el espacio, y al juego o composición de diversas sensaciones en el tiempo (véase CJ, §14, B42, Ak., 225). Aludiría, entonces, a elementos reducibles a relaciones temporales o espaciales. El paso que aquí se da, empero, como lo destaca Guyer, no es evidente (1977, pp. 52-63; 1979, pp. 224-236): de lo expuesto ciertamente podría excluirse que un objeto se aprecie como bello al evaluar separadamente ciertas cualidades sensibles, como las señaladas por Burke, para afirmar que solo debería estimarse el orden indeterminado, la composición peculiar que presenta al ser contemplado. Pero no sería obvio que tal composición no pueda incluir algunas de esas cualidades sensibles, siempre y cuando estas se encuentren dispuestas en un orden indeterminado que invite a la reflexión.

Si con la noción de «conformidad a fin sin fin» se indica meramente que lo bello consiste en una apariencia de orden indeterminada e indeterminable desde un punto de vista conceptual, ciertamente podría pensarse, por ejemplo, que en una pintura el claroscuro no es el elemento fundamental para considerarla como bella, sino el conjunto, la composición, el todo que se logra a partir de una multiplicidad de elementos (incluido el claroscuro), y que aparece como indeterminable desde un punto de vista conceptual. De modo que el objeto del enjuiciamiento estético sería una *composición*, una unidad indeterminada que incluiría elementos sensibles de diverso tipo (mezcla de colores, texturas, etc.). Por esto, a mi modo de ver, y como lo advierte Rogerson (1986, p. 55), no son idénticas las nociones de «conformidad a fin sin fin» (o «conformidad a fin formal») y «conformidad a fin de la forma». Pues con la primera se aludiría meramente a una unidad de lo múltiple, in-

determinada e indeterminable desde un punto de vista conceptual, mientras que con la segunda se indicaría que, al juzgar esa unidad indeterminable, solo puede atenderse a elementos formales. Al señalar entonces que solo la «conformidad a fin de la forma» puede servir de fundamento a un juicio de gusto puro, Kant estaría delimitando aún más cuál sería el modo de ser de lo bello, aquello que resultaría adecuado al libre juego de las facultades. De esta manera, estaría señalando que solo la forma, solo la configuración espacial o temporal de una composición indeterminada, puede resultar adecuada al libre juego de las facultades.

En el trasfondo de este paso parecen encontrarse las siguientes consideraciones: por una parte, la idea según la cual solo la forma de la sensación puede resultar adecuada para la mediación reflexiva que se da en la interacción de las fuerzas cognitivas, mientras que los elementos materiales no podrían sino afectarnos inmediatamente a través de la sensación corporal. En esa medida, no resultarían adecuados para contemplarlos, para enjuiciarlos, ni, consiguientemente, para dar lugar una libre interacción de las fuerzas de conocimiento. De ahí que, según Kant, un juicio de gusto que atendiera a tales elementos y que requiriera de ellos para apreciar lo bello, tomaría a los objetos en virtud de la satisfacción corporal que promueven y no podría calificarse como un juicio de gusto genuino, sino como uno impuro, «aún bárbaro», no formado.

Así, aunque las nociones de «conformidad a fin sin fin» y «conformidad a fin de la forma» no sean equivalentes, en todo caso para Kant, como lo destaca Rogerson, se da una correlación entre ambas (1986, pp. 55-56). De acuerdo con lo dicho en el subapartado anterior, cuando se afirma que una representación exhibe «conformidad a fin sin fin» se está señalando que lo múltiple en ella presenta una unidad indeterminable conceptualmente, y que en cuanto tal puede resultar «conforme a fin subjetiva», adecuada a la función sintentizadora de la imaginación y a la función organizadora del entendimiento, aunque no sea subsumible bajo ningún concepto. Pero precisamente, desde el punto de vista de Kant, la forma de un objeto, su configuración espacio temporal es su principio de organización. Por ende, es en relación con tal configu-

ración espacio temporal que podría juzgarse si una representación resulta adecuada a la función organizadora del entendimiento.

Por otra parte, Kant considera que «la forma —entendida como aquello de las representaciones que puede reducirse a elementos espaciales y temporales— es lo único de las representaciones que puede con certeza ser comunicado universalmente». En efecto, de acuerdo con la Primera Crítica, la forma *a priori* pura de los fenómenos, el espacio y el tiempo, es lo que permite que las intuiciones puedan ser ordenadas en relaciones cognitivas. En esa medida, es una condición indispensable, constitutiva de la experiencia en general, que resulta universalmente válida para todo objeto cognoscible y para todo sujeto cognoscente (véase B35-36/A21-22). En contraste, «no puede admitirse unanimidad en todos los sujetos acerca de la cualidad de las sensaciones mismas, y difícilmente [cabe aceptar] que cada cual juzgue del mismo modo un color como más agradable que otros, o el sonido de un instrumento musical como más agradable que otro»; a menos que puedan considerarse como sensaciones puras, susceptibles de ser apreciadas desde un punto de vista formal (esto es, desde un punto de vista espacial o temporal), al hacer abstracción de la cualidad de estos modos de sensación, es decir, de si representan un color o un sonido y cuáles[39] (véase §14, B39-40, Ak., 224-225).

A la luz de estas consideraciones podría decirse entonces que si un juicio estético ha de pretender valer como un juicio de gusto puro y si en tanto tal ha de valer universalmente, tendría que basarse en el mero enjuiciamiento de la forma del objeto. Pues solo esta podría resultar adecuada a la libre interacción de las fuerzas

39 Kant no desarrolla esta posibilidad sugestiva de que los colores puros sean equivalentes o al menos reducibles a elementos formales (espaciales o temporales) y que puedan ser objeto de un juicio de gusto puro. Sin embargo, la consideración de esto muestra claramente que el modo de ser de lo bello no se identifica meramente con la idea de una «conformidad a fin sin fin», con la idea de una composición indeterminada de elementos múltiples, sino con la idea de una «conformidad a fin de la forma». Esta forma podría hallarse incluso en elementos aislados (como un simple color), que no se hayan en composición, que no hacen parte de un orden indeterminado.

de conocimiento. De acuerdo con lo que ha aparecido ahora, por tal forma no hay que entender meramente una composición de una multiplicidad de elementos, indeterminada e indeterminable desde un punto de vista conceptual, sino una composición espacial o temporal de una multiplicidad de elementos, indeterminada e indeterminable conceptualmente; como aquella que puede encontrarse en el contorno, la figura, el dibujo de un objeto o en una composición musical, e incluso en ciertos elementos en aislamiento que podrían considerarse desde un punto de vista espacial o temporal (piénsese en el caso de los colores y los sonidos puros, simples, que Kant menciona).

Nótese, por último, que Kant parece suponer que el formular juicios de gusto puros, es decir, juicios que atiendan a la mera forma del objeto, sin considerar algún atractivo o emoción, requiere de cierta formación. En este sentido, como apareció en una cita anterior, un gusto bárbaro, esto es, según se reitera luego, un gusto «débil e inexperto», un gusto «rudimentario y carente de ejercitación», sería aquel que justamente requiere de atractivos o emoción para complacerse por un objeto, sin contentarse con la «seca complacencia» que este pueda ofrecer (véase §14, B41, Ak., 225). Se trata de un supuesto del planteamiento kantiano que ciertamente supera los límites del análisis trascendental y, sin embargo, se trata de algo en el que el autor insistirá, como lo veremos al ocuparnos de la Deducción (*infra* cap. VI, apartado 3).

Si bien por el momento no podamos detenernos en esto, pues nos alejaría del hilo argumental principal, cabe en todo caso dejar abierta como pregunta la posibilidad de que un gusto formado sea, para Kant, un gusto formado en cierta tradición, en virtud de la cual se podría juzgar que el gusto de otros es bárbaro o inexperto. A favor de esta sospecha podría hablar que desde este planteamiento se considere, al igual que desde el modelo clásico, que un gusto cultivado se basa justamente en la «seca complacencia» que se sentiría frente al diseño, el contorno, la figura de un objeto (Assunto, 1989, pp. 73-111). Y esto excluye que pueda basarse en elementos que se privilegian desde otros modelos, por ejemplo en la emoción no enteramente placentera ni reconciliante que prevalece frente a las

composiciones pictóricas del barroco. La sospecha podría hacerse más fuerte, toda vez que Kant, al igual que el clasicista, parece esperar que algún día el hombre que se complace con los sensaciones materiales o que requiera de estos elementos para encontrar estimable cierta forma, pueda superarse para apreciar, por sí mismas, aquellas obras que ponen a la forma como eje de la composición (véase Winckelmann [1764], 1995, p. 516). Por ahora, empero, debemos dejar de lado esta posible limitación del planteamiento kantiano para continuar con el examen de la «Analítica de lo bello».

3.2.3 La función argumentativa del tercer momento

A través del tercer momento Kant ofrece una definición de lo bello que puede ser consecuente con, y precisar, la idea de, un libre juego de las facultades. Con tal definición podría explicarse por qué ciertos objetos pueden resultar propicios con respecto a esa relación indeterminada de las fuerzas de conocimiento y por qué ciertos objetos pueden captarse a través de un placer desinteresado. En esa medida, gracias a ella puede complementarse el supuesto que podría darle sentido a la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto. No obstante, el autor asume, sin argumentos para respaldarlo, que la definición de lo bello propuesta en el tercer momento no ofrece meramente una condición que podría hacer más plausible el supuesto de un libre juego, sino que apelando a ella, según se pone de manifiesto en el título de parágrafo §12, pretende mostrar, de hecho, que «el juicio de gusto reposa en fundamentos *a priori*».

Para defender esto el autor argumenta, basándose en una analogía con el sentimiento de respeto, que si la relación entre un placer y una representación se concibe en términos causales, esta conexión no puede afirmarse *a priori*, pues una relación causal entre objetos de experiencia «puede ser conocida solo y siempre *a posteriori*, y por medio de la experiencia misma» (véase CJ, §12, B36, Ak., 221-222). Sin embargo, en la Segunda Crítica el sentimiento de respeto se habría derivado *a priori* a partir de conceptos morales universales, arguyendo que el estado de ánimo de una voluntad determinada por la ley moral es ya idéntico al sentimiento

de respeto. De suerte que, este no se habría concebido como efecto, sino como una forma de tomar conciencia de la determinación de una ley universal y, por tanto, como un sentimiento que reposaría en un fundamento *a priori*. Teniendo esto a la vista, Kant aduce que el placer estético puro, al igual que el sentimiento de respeto, *es* una forma de hacer consciente un estado de ánimo, y no el efecto de una representación. Pero a diferencia del respeto, el placer estético puro *es* meramente contemplativo y no *despierta* como aquel ningún interés en el objeto (véase CJ, §12, B36, Ak., 222). Este placer se concibe entonces como la forma de hacer consciente la conformidad de una representación con respecto al estado de ánimo que se da en libre juego de las facultades y, por ende, como la forma de hacer consciente un estado de ánimo que podría atribuirse *a priori* a todos los hombres, en tanto que —se supone— resultaría adecuado a las condiciones del conocimiento en general. Así, dado que se asume que el placer estético *se basa* en un estado de ánimo al que se le atribuye un carácter *a priori*, se infiere que el placer estético puro *descansa* en fundamentos *a priori*.

Sin embargo, para que este argumento pudiera funcionar, Kant tendría que haber mostrado que el libre juego de las facultades no es meramente una explicación plausible de un placer estético universalmente comunicable, sino que es el fundamento *a priori* que está a la base del mismo. A la vez, para argüir que se trata de un fundamento *a priori*, exigible de todos los sujetos, tendría que haber mostrado que esta libre relación no solo puede cumplir con las condiciones del conocimiento en general —lo que en cierta medida podría seguirse de lo expuesto—, sino que efectivamente resulta indispensable para el conocimiento, aunque no pueda serlo con respecto al conocimiento determinado. Pero, por ahora, dados los argumentos propuestos en el parágrafo §9 y en el tercer momento, lo más que podría inferirse es que, en primer lugar, si el placer estético puro ha de descansar en fundamentos *a priori*, no podría concebirse en términos casuales, sino como la forma de hacer consciente un estado de cosas subjetivo que pueda suponerse en todos los hombres independientemente de la experiencia; en segundo lugar, que si tal placer ha de valer universalmente y ha

de tener una índole desinteresada, tendría que basarse en la conformidad de una representación con respecto al libre juego de las fuerzas de conocimiento; y, finalmente, que la representación que podría resultar conforme a ese estado de ánimo de la subjetividad sería una forma (una configuración espacial o temporal) en la que se captara la unidad indeterminada de lo múltiple de la intuición.

Del tercer momento solo puede obtenerse entonces una definición de lo bello que puede complementar la hipótesis de un libre juego de las facultades, al indicar cómo habría que pensar al objeto de una complacencia pura, libre y a la vez compartible por todos los demás. En esa medida, el tercer momento aportaría otro elemento que podría darle sentido a la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto. Pero harían falta argumentos adicionales para mostrar que estos elementos son *las* condiciones que justifican la legitimidad de tal pretensión, y más aún, para probar que estos elementos constituyen el principio *a priori* que podría justificar la exigencia de asentimiento, la pretensión de necesidad que el juicio de gusto exhibiría. Precisamente, teniendo esto a la vista, como veremos a continuación, Kant introduce la idea de un «sentido común estético».

3.3 El sentido común estético como principio del gusto[40]

De acuerdo con la descripción que Kant propone del juicio de gusto, examinada en la primera parte de este capítulo, este no solo exhibiría una pretensión de validez universal meramente subjetiva, sino una pretensión de necesidad que se pondría de manifiesto en la intransigencia que mostrarían las personas que emiten un juicio tal, al no permitir que otros sostengan una opinión distinta de la propia, y al exigirles que deban concordar con esta (ver 2.4 de este capítulo). Así, el autor identifica la pretensión de necesidad con una exigencia de asentimiento, la exigencia de que todos los su-

40 En adelante, me referiré a este principio como «sentido común estético», para diferenciarlo del «común entendimiento» o «sentido común lógico», acogiéndome a una terminología que Kant hará explícita en §40 (B160, Ak., 295).

jetos «deban dar su aprobación al mismo objeto y declararlo bello» (véase CJ, §19, B63, Ak., 237). Se trata de una universalidad irrestricta y, en este sentido, como se ha advertido en lo anterior, de una interpretación fuerte de la pretensión de validez intersubjetiva.

Según se ha señalado varias veces, es al descubrir una pretensión de necesidad que, según Kant, tiene sentido someter a crítica al juicio de gusto y buscar un principio *a priori* como fundamento de aquel. Al proponer un sentido común estético el autor se refiere, justamente, a ese principio *a priori* que, a su modo de ver, podría justificar la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibiría:

> Si los juicios de gusto (al igual que los juicios de conocimiento) **tuviesen** un principio objetivo determinado [*ein bestimmtes objectives Princip hätten*], quien los emitiese de acuerdo a este pretendería que su juicio tuviese necesidad incondicionada. Si **carecieran** de todo principio [*Wären sie ohne alles Princip*], como los del mero gusto de los sentidos, no **podría** venir al pensamiento necesidad alguna de los mismos. Por consiguiente, ***deben tener*** un principio subjetivo [*Also müssen sie ein subjectives Princip haben*] que determine, solo por sentimiento y no por conceptos, y sin embargo de modo universalmente válido, lo que plazca o displazca. Pero un tal principio solo podría ser considerado como un *sentido común*, que es esencialmente diferente del entendimiento común, al que a veces se llama también sentido común (*sensus communis*): puesto que este último no juzga según sentimiento, sino siempre según conceptos, si bien comúnmente solo como principios oscuramente representados (CJ, §20, B64, Ak., 238, traducción modificada, negrillas propias).

Si los juicios de gusto han de pretender legítimamente necesidad y si esa pretensión no puede justificarse apelando a un principio objetivo, dado que, en tanto estéticos, no puede atribuírseles una necesidad incondicionada, entonces tendrían que descansar en un principio *a priori* subjetivo. En otras palabras, si la pretensión de necesidad de los juicios de gusto ha de resultar legítima, estos tendrían que tener por fundamento un principio *a priori*,

pues si «carecieran de todo principio, como los del mero gusto de los sentidos, no podría venir al pensamiento necesidad alguna de los mismos». Pero este principio, dada la índole estética de tales juicios, solo podría tener un carácter subjetivo.

No obstante, en las palabras citadas Kant va más allá de este planteamiento hipotético, como lo indica en el alemán el paso del subjuntivo al indicativo presente, para afirmar que los juicios de gusto *deben tener* efectivamente un tal principio y no meramente que *deberían tenerlo*. Así, al proponer este argumento por descarte, Kant asume que la pretensión de necesidad de los juicios de gusto tiene sentido, de modo que tiene que poder ser justificada, y que, como ha de serlo, estos deben descansar en algún principio universal y necesario, es decir, *a priori*. Pero si no puede ser justificada por un principio *a priori* objetivo, se infiere que solo queda que sea justificada por uno *a priori* subjetivo. Este argumento depende entonces de que el punto de partida pueda aceptarse como un hecho significativo innegable y de que la alternativa que se propone para darle sentido sea la única posible.

Sin embargo, en la exposición solo se han indicado las condiciones que podrían darle sentido a la pretensión de universalidad del juicio de gusto, y no que tales condiciones se den efectivamente ni, por ende, que la pretensión de universalidad tenga efectivamente sentido. Si la pretensión de necesidad es equivalente a una universalidad estricta, entonces tampoco se habría mostrado que esta pretensión de necesidad tenga sentido. Además, la pretensión de validez intersubjetiva de los juicios de gusto no tiene por qué interpretarse en términos de una universalidad estricta, de suerte que bien podrían aducirse otras condiciones distintas a un principio *a priori* subjetivo, para darle sentido (ver apartado 2.5 de este capítulo). Parecería entonces que por ahora no resulta justificado afirmar que los juicios de gusto *deben* tener un principio *a priori* subjetivo. A lo sumo, lo más que podría aducirse es que tal principio *debería* suponerse si se acepta la descripción de los juicios de gusto que ha propuesto el análisis kantiano. No sobra advertir asimismo que una cosa es que un principio deba suponerse para darle sentido a un uso lingüístico, y otra que exista aquello a lo que

el supuesto se refiere. Y es claro por lo dicho que los argumentos propuestos hasta el momento autorizan a sostener lo primero mas no lo segundo.

Ahora bien, según Kant, un principio «que determine, solo por sentimiento y no por conceptos, y sin embargo de modo universalmente válido, lo que plazca o displazca», solo puede ser un «sentido común». No se trata empero del «sano entendimiento», ya que este último se define como la capacidad de juzgar de acuerdo a conceptos oscuramente representados[41], sino de la capacidad de sentir (en esa medida, se considera como un «sentido») lo que puede placer o displacer universalmente (en esa medida, se considera como «común»). Evidentemente, el autor tampoco se está refiriendo a un sentido externo sino que está adoptando una terminología usual en el siglo XVIII, que encontramos antes en Hutcheson (ver cap. II, 1.1), para reinterpretarla en los términos de su propuesta. Esto resulta claro toda vez que el sentido común estético se define como «el efecto [*Wirkung*] del libre juego de nuestras fuerzas de conocimiento». De esta forma se indica el sentimiento compartible que se daría al reconocer la libre relación de imaginación y entendimiento, pero también la capacidad para sentir lo que puede placer universalmente[42]. Más exactamente, al introducir

41 Aquí Kant identifica al sano entendimiento con el «entendimiento común», y se refiere a este en términos «racionalistas», como la capacidad que capta de forma oscura los principios que el entendimiento educado puede captar con claridad y distinción. Recuérdese que, desde el punto de vista racionalista, es «*oscura* aquella noción que no basta para reconocer la cosa representada [...]. Es *claro*, por tanto, el conocimiento cuando poseo aquello con lo que puedo reconocer la cosa representada; y este conocimiento puede ser además confuso o distinto. *Confuso* cuando no puedo enumerar por separado las notas necesarias para distinguir esa cosa de otras, aunque la cosa posea realmente tales notas y requisitos en los que se puede descomponer su noción [...]. En cambio, una *noción distinta* es como la que los ensayadores tienen del oro, esto es, aquélla que permite distinguir esa cosa de todos los demás cuerpos parecidos, por medio de notas y exámenes suficientes» (Leibniz, [1684], 1982, pp. 271-272; GP IV, 422-423).

42 Kant asimilaría ambas cosas en tanto que, a su modo de ver, la capacidad para reconocer algo como bello solo se daría a través del mismo sentimiento.

la noción de un «sentido común estético», Kant supondrá que un sentimiento común, como el que estaría dado con el libre juego, presupone un sentido, una facultad para tener ese sentimiento común.

Aunque, como veremos a continuación, Kant intenta defender que hay razones para sostener la existencia de una tal facultad apoyándose en la hipótesis de un libre juego de las fuerzas de conocimiento, al proponer un sentido común estético se añade algo más que lo inicialmente puede seguirse de la hipótesis de un libre juego. Recuérdese que esta hipótesis solo autoriza a suponer que el placer por lo bello podría ser compartido por los demás, pero no autoriza a pensar que puede ser exigido de todos (ver apartado 3.1 de este capítulo). Por lo tanto, no puede darle el carácter de necesaria a la pretensión de universalidad. Pero, parece pensar Kant, si puede mostrarse que el placer estético puro depende de una capacidad, de una facultad que pueda considerarse como una condición indispensable, como un principio constitutivo del conocimiento y, en tanto tal, exigible de cualquiera, podría suponerse que el placer estético puro puede ser exigido con necesidad de todos los sujetos. Así, tal facultad sería el principio *a priori* subjetivo a través del cual se le podría dar sustento a la pretensión de necesidad del juicio de gusto. De ahí la tentativa de Kant por encontrar razones para sostener un tal principio.

3.3.1 Si puede suponerse con razón un sentido común estético

Según diversos intérpretes, entre ellos Guyer (1979, pp. 282-283), en el parágrafo §21 de la «Analítica de lo bello» Kant intentaría realizar una primera deducción de los juicios de gusto, al argumentar que hay razones para suponer un sentido común estético, que autoriza a exigir nuestro placer estético puro de todos los sujetos. Sin embargo, a mi modo de ver, no es lo mismo aducir razones para suponer un fundamento, que demostrar, como lo tendría que hacer una deducción, que tal fundamento existe, como la única condición que hace posible un hecho innegable. Y no es lo mismo argumentar que hay razones para suponer que los juicios de gusto descansan en un fundamento tal, que demostrar, como lo

tendría que hacer una deducción, que no pueden sino descansar en tal fundamento. Parecería entonces que, como lo sugiere Rogerson (1986, p. 60) y como el mismo título del parágrafo §21 lo indicaría, este no debería considerarse como un intento de deducción en el que se ofrezca una prueba rigurosa para demostrar que hay un sentido común estético, sino como un argumento que haría razonable la suposición de un tal sentido común. Veamos entonces en qué consiste este argumento:

> (i) Conocimientos y juicios, junto con la convicción [*Überzeugung*] que los acompaña, deben poder ser comunicados universalmente [*müssen sich... mittheilen lassen*]; pues de otro modo no les correspondería ninguna adecuación con el objeto: serían en su conjunto un juego meramente subjetivo de las fuerzas de representación, justamente tal y como lo reclama el escepticismo. (ii) Mas si los conocimientos han de poder ser comunicados, también debe poder serlo el estado de ánimo [*Gemüthszustand*], esto es, la consonancia [*Stimmung*] de las fuerzas de conocimiento con respecto a un conocimiento en general, y ciertamente aquella proporción que conviene a una representación (por la que nos es dado un objeto), a fin de hacer de ella un conocimiento, debe poder comunicarse universalmente: porque sin esta [consonancia][43], en cuanto condición subjetiva del conocer, no podría surgir como efecto el conocimiento. Y esto siempre ocurre efectivamente cuando un objeto dado pone en actividad, por medio de los sentidos, a la imaginación para la composición de lo múltiple, y a la vez esta al entendimiento para la unidad de eso múltiple en conceptos. (iii) Pero esta consonancia de las fuerzas de conocimiento tiene, según la diversidad de los objetos que son dados, una proporción [*Proportion*] distinta. (iv) Con todo, debe haber una en que esta relación interna con vistas a la vivificación (de una [fuerza] por la otra) sea la más propicia para ambas fuerzas del ánimo con miras al conocimiento (de

43 El demostrativo «esta» (*diese*) tendría que referirse a «esta consonancia» (*diese Stimmung*), a la luz de lo que se plantea en la oración (iii), como se defenderá a continuación.

> objetos dados) en general, (v) y esta consonancia no puede ser determinada más que por el sentimiento (no por conceptos). (vi) Y puesto que esta misma consonancia debe poder ser comunicada universalmente y, por consiguiente también el sentimiento de la misma (a propósito de una representación dada); vii) y que la universal comunicabilidad de un sentimiento supone un sentido común, este podrá ser admitido entonces con razón y, ciertamente, sin basarse en observaciones psicológicas, sino como la condición necesaria de la universal comunicabilidad de nuestro conocimiento, que debe ser supuesta en toda lógica y en todo principio de conocimiento que no sea escéptico (CJ, §21, B65-66, Ak., 238-239, traducción levemente modificada).

En la primera premisa aparece una consideración que puede seguirse de lo planteado en el capítulo IV. Allí se mostró que, desde el punto de vista kantiano, la comunicabilidad se identifica con la validez universal de un juicio y que esta se hace depender de su validez objetiva. Pues se asume que un fundamento objetivo es lo que valida el juicio y es lo que permite que pueda exigirse que todos coincidan con él, como «un punto de referencia universal con el que la fuerza representacional de todos es forzada a concordar» (véase CJ §9, B27-28, Ak., 217). El autor expresa esto en términos tradicionales cuando destaca: «la verdad descansa en la concordancia con el objeto y, consiguientemente, los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen que coincidir» (A820-21/B848-49). Por lo tanto, solo si un juicio guarda adecuación con su objeto, o en otros términos, solo si un juicio descansa en fundamentos objetivos, puede considerarse como universalmente comunicable, en estricto sentido. La correspondencia con el objeto, o en términos trascendentales, con los principios de objetividad, sería entonces condición necesaria y suficiente de la comunicabilidad universal; y esta última sería entonces un rasgo característico de un juicio que descansa en fundamentos objetivos, es decir, de un juicio de conocimiento o juicio de saber. Así, la universal comunicabilidad podría considerarse como un criterio para decidir si la adhesión que ese juicio puede despertar en el sujeto

puede considerarse como convicción (*Überzeugung*) o como mera persuasión (*Überredung*) (ver cap. iv, apartado 4).

Por lo tanto, en la primera premisa se propondría un argumento indirecto de acuerdo con el cual, si el conocimiento junto con la convicción que lo acompaña no fuera comunicable, podría inferirse entonces que no se basaría en un fundamento objetivo (dado que, según lo dicho, tal fundamento objetivo es condición necesaria y suficiente de la comunicabilidad universal). Pero el conocimiento tiene que basarse en fundamentos objetivos, de lo contrario, sería un «mero juego subjetivo de las fuerzas de representación». Por consiguiente, el conocimiento, junto con la convicción que lo acompaña, debe poder ser universalmente comunicable[44].

En la segunda premisa, se afirma que si el conocimiento debe poder ser compartido por todos los sujetos, también debe serlo el estado de ánimo que se da en la consonancia de las fuerzas representacionales con vistas a un conocimiento en general. Para respaldar esto Kant argumenta que tal consonancia [*Stimmung*] es condición subjetiva del conocimiento en general y, por ende, que es una condición necesaria del conocer. De esta forma supone, retomando consideraciones realizadas el parágrafo §9, que todo conocimiento tendría como condición indispensable una consonancia de la imaginación, para la síntesis de lo múltiple de la intuición, y

44 Me he extendido en esta primera premisa puesto que diversos e influyentes intérpretes, entre ellos Guyer (1979, pp. 284-293), Ginsborg (1990, pp. 74-81, 85, 92, 111, 121-133, 155, 174, 196-199 y 203) y Scharper (1992, p. 378) sostienen una lectura distinta. De acuerdo con su interpretación, en esta premisa Kant afirmaría que dado que la universal comunicabilidad es una condición necesaria del conocimiento, sin comunicabilidad no habría conocimiento ni, por consiguiente, adecuación de los juicios con su objeto. Sin embargo, aunque esta lectura puede acomodarse al parágrafo en cuestión, tomando el «pues» que se encuentra en la tercera oración de la cita como un conectivo que establece una conexión causal, y no como uno que indica una inferencia lógica, el punto es que no resulta una lectura plausible a la luz de otros contextos, ni parece consecuente con otras afirmaciones de la epistemología kantiana. Por otra parte, resulta notable que aunque el propio Guyer reconoce esto (pp. 288-293), no reformule su interpretación del texto sino que le atribuya una inconsistencia a Kant.

del entendimiento, para la unidad de eso múltiple bajo un concepto. Podría decirse entonces que, así como los conceptos del entendimiento serían las condiciones objetivas del conocer, las facultades que lo hacen posible y las actividades que realizan en interrelación serían sus condiciones subjetivas[45]. Consiguientemente, como condición subjetiva indispensable del conocer, la consonancia entre imaginación y entendimiento tendría que atribuirse a todo sujeto, en tanto cognoscente.

En la tercera premisa, Kant señala que la consonancia de las fuerzas de conocimiento admite un grado distinto, una diversa «proporción» (*Proportion*), de acuerdo con la diversidad de objetos que son dados. En efecto, yendo más allá de lo que la cita plantea y guiándonos por otras sugerencias que pueden encontrarse en la Tercera Crítica, podrían aducirse por lo menos cuatro proporciones diversas en que podrían hallarse las fuerzas de conocimiento: frente a una obra de arte genial, pero que sobrepasa los límites del gusto, la imaginación determinaría al entendimiento (véase §50, B202, Ak., 319); frente a lo sublime, imaginación y entendimiento se enfrentarían (véase §26, B87, Ak., 252), al reconocer un objeto como objeto de conocimiento, el entendimiento determinaría a la imaginación (véase §9 B28, Ak., 217; B71, Ak., 242); frente a lo bello, ambas facultades se encontrarían en armonía pues concordarían libremente, sin que ninguna se imponga o determine a la otra (véase §9 B28-29, Ak., 217-218).

Ahora bien, de acuerdo con la epistemología kantiana, «aquella proporción que conviene a una representación (por la que nos es dado un objeto), a fin de hacer de ella un conocimiento», es justamente aquella que se da cuando lo múltiple, que la imaginación aprehende, es reconocido bajo la unidad de un concepto deter-

45 Recuérdese que, de hecho, en el prólogo a la primera edición de la Primera Crítica (véase CRP, AXVI-XVII), al señalar que la deducción de las condiciones constitutivas del conocer se divide en dos vertientes, una objetiva y otra subjetiva, se podría sugerir que habría condiciones objetivas del conocer sin las cuales no podrían conocerse objetos, y condiciones subjetivas sin las cuales no se podrían realizar las actividades cognitivas básicas.

minado, es decir, cuando la imaginación queda determinada por el entendimiento. Y dado que se trataría de la proporción que resulta adecuada al conocimiento, por lo dicho en (ii), «debe poderse comunicar universalmente».

En la cuarta premisa, se señala, empero, que habría una proporción que resultaría propicia para la vivificación recíproca de ambas facultades, con vistas, no al conocimiento determinado, sino al conocimiento en general. Se trata evidentemente, como puede seguirse de los apartados anteriores (3.1 y 3.2), del libre juego de las fuerzas de conocimiento que se daría frente a los objetos que se juzgan como bellos. Según se señalaba en el apartado 3.2 de este capítulo, la imaginación resultaría propicia para el entendimiento en tanto que le presentaría una composición de lo múltiple que parecería conforme a ley, aunque no determinable por alguna de sus leyes o conceptos; y el entendimiento resultaría propicio para la imaginación en tanto que la dejaría ejercer libremente la función sintetizadora que la caracteriza. Así, se asume que ambas podrían cumplir con las condiciones generales del conocimiento (la síntesis de lo múltiple y la conformidad de eso múltiple con respecto a la legalidad del entendimiento), aunque su interrelación en este caso no resultara conducente a un conocimiento determinado. Por esto mismo, dado que en este caso no se tendría a disposición un concepto que permitiera determinar lo que se presenta, solo quedaría, para Kant, como lo subraya en la premisa (v), que el placer sea la forma de hacer consciente ese estado armónico de las facultades. En este caso, como se puso de manifiesto en el apartado 3.1 de este capítulo, la relación de las facultades no se consideraría objetivamente, a partir de ciertos conceptos del objeto, sino mediante el sentimiento de placer y displacer. De modo que, se consideraría como «una relación que puede ser sentida, teniendo en cuenta la recíproca vivificación de las facultades de conocimiento».

Pero dado que, a la luz de lo dicho en (iv), esta consonancia libre que se da entre imaginación y entendimiento cumpliría con las condiciones del conocimiento en general, podría considerarse como universalmente comunicable, como también lo sería, según Kant, el sentimiento de placer que permitiría reconocer ese estado

de ánimo compartible. Y dado que el autor (VII) asume —y esta es una premisa decisiva—, que «la universal comunicabilidad de un sentimiento supone un sentido común», pretende concluir que puede suponerse con razón un sentido tal, como «condición necesaria de la universal comunicabilidad de nuestro conocimiento, que debe ser supuesta en toda lógica y en todo principio de conocimiento, que no sea escéptico».

Esta conclusión, sin embargo, no se sigue de las anteriores premisas. A la luz de lo dicho, lo más que podría afirmarse es lo siguiente: que el libre juego de las facultades cumple con las condiciones generales del conocimiento y que en tanto tal puede considerarse como universalmente comunicable; que la forma de hacerlo consciente, es decir, el sentimiento de placer, también puede considerarse como universalmente compartible; y que puede suponerse razonablemente un sentido común estético si se admite —premisa que parece muy cuestionable— que la comunicabilidad universal de un sentimiento supone esta capacidad. Pero con esto de ningún modo se habría mostrado que un tal sentido pueda ser considerado como una condición necesaria de la comunicabilidad del conocimiento, ya que, a la luz de la epistemología kantiana, la capacidad para sentir un placer compartible no es requerida para determinar un objeto como objeto de conocimiento. Al contrario, de acuerdo con lo dicho, el conocimiento supone como condición subjetiva el reconocimiento de la síntesis de la intuición, aprehendida por la imaginación bajo un concepto, y no su reconocimiento a través de un sentimiento. Un sentido común estético, una capacidad para reconocer un placer universalmente compartible, no podría considerarse entonces, según la misma epistemología kantiana, como una condición constitutiva de la posibilidad de la experiencia.

Además podría cuestionarse una premisa que se ha admitido en la argumentación anterior y que Kant ha tratado de defender desde el parágrafo §9, a saber, que el libre juego de las fuerzas de conocimiento cumpla con las condiciones del conocimiento en general. En efecto, ¿hasta qué punto puede decirse que, en este caso, el entendimiento cumpla con la función cognitiva que lo caracteriza (su función unificadora), si no puede reconocer lo que

se presenta bajo un concepto determinado? Y, ¿hasta qué punto la imaginación cumple, en este caso, con la actividad sintetizadora que sería propicia para el conocer, si no se guía por ningún concepto determinado del entendimiento? Con estas preguntas se pone de manifiesto un problema que ha aparecido recurrentemente en lo anterior como característico del planteamiento kantiano: la tentativa de dar cuenta de la validez intersubjetiva del juicio de gusto apelando a condiciones del conocer, y la dificultad para fundamentarlo apelando a tales condiciones. En efecto, el problema es que para explicar la validez pública de este juicio, Kant tiene que tratarlo como si fuera similar al juicio de conocimiento, dado que asume que solo esto, o lo que relacione con esto, es comunicable en estricto sentido. Pero ni el juicio de gusto ni sus condiciones parecerían poderse identificar con las del conocimiento, pues de este modo no se explicaría su carácter peculiar y, entre otras cosas, podría llegarse a la conclusión contra-intuitiva —conclusión que el propio Kant rechaza— de que todos los objetos empíricos tendrían que explicarse como bellos.

Sin embargo, el que las condiciones que le darían sentido al juicio de gusto no puedan identificarse con las condiciones constitutivas del conocimiento, no significa que este deba renunciar a su pretensión de validez intersubjetiva y concebirse, consiguientemente, como incomunicable. Más bien podría significar, como se ha sugerido antes, que esta pretensión y, por ende, la comunicabilidad que podría pertenecerle al juicio en cuestión no debe interpretarse como exigencia de asentimiento, como pretensión de necesidad. Esta es justamente una posibilidad que el propio autor considera al preguntarse si acaso el principio del gusto no deba entenderse como una condición constitutiva de la posibilidad de la experiencia sino como un principio regulativo. A pesar de todo, veremos que se trata de una posibilidad que no termina por imponerse en el resto de la argumentación, como se confirmará en el capítulo VI al examinar la deducción de los juicios de gusto.

3.3.2 El principio del gusto ¿regulativo o constitutivo?

> Pero si hay de hecho un tal sentido común, como principio constitutivo [*constitutives Princip*] de la posibilidad de la experiencia, o si un principio más alto de la razón lo convierte en un principio regulativo [*regulativen Princip*] para producir primero en nosotros un sentido común para fines más elevados; por tanto, si el gusto es una facultad natural y original, o solo la idea de una por adquirir aún y artificial [*die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen*], de suerte que, un juicio de gusto con su exigencia de asentimiento universal, de hecho, sería solo una demanda de la razón de producir una tal unanimidad en el modo de sentir y el deber, esto es, la necesidad objetiva de la confluencia de todos con el sentimiento particular de cada uno, significaría solo la posibilidad de llegar a ser concordes con ello [*die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden*], y el juicio de gusto solo ofrecería un ejemplo de la aplicación de este principio: esto no lo queremos ni podemos investigar aún aquí [...] (CJ, §22, B67-68, Ak., 239-240, traducción modificada).

En estas palabras Kant se plantea la posibilidad de que el sentido común estético no sea concebido como un principio constitutivo del gusto sino como uno regulativo. Desde esta perspectiva alternativa, a la luz de la cita, una coincidencia universal en el modo de sentir no sería algo que podría exigirse de todos, apelando a disposiciones del sujeto, en tanto cognoscente, sino que se concebiría como un *ideal* de la razón, como algo a ser alcanzado que nunca se puede realizar del todo. Como se sugería al introducir este capítulo, los principios regulativos apuntan a un objetivo que nunca se puede alcanzar plenamente, a un objetivo ideal. El sentido común estético, como principio regulativo, no sería entonces una capacidad común que se daría por la conjunción de las fuerzas cognitivas, sino un ideal que propondría el acuerdo sentimental de todos como algo por alcanzar. De esto se derivaría que el gusto no sería una capacidad que dependería meramente de unas disposiciones comunes compartidas, sino la idea de una capacidad por

adquirir, a la que se apuntaría bajo la orientación de un principio regulativo.

Asimismo, como se señalaba al inicio del capítulo, el que el juicio de gusto se funde en un principio regulativo incidiría en la forma en que se concibe su pretensión de validez intersubjetiva. En este caso, no podría pretender la universalidad estricta de aquellos que se basan en principios constitutivos de la posibilidad de la experiencia, sino que tendrían un sentido más débil. Esto es algo que Kant recoge cuando sugiere que, desde un punto de vista regulativo, no cabría exigir a los demás que estuvieran de acuerdo con el propio juicio, sino que el asentimiento de todos a nivel del sentimiento sería algo que cada cual debería intentar alcanzar, producir o crear, como un objetivo ideal que la razón le dicta. De suerte que, «la necesidad objetiva de la confluencia de todos con el sentimiento particular de cada uno» no se traduciría en la demanda intransigente de que todos deberían ser de la propia opinión y compartir el mismo sentimiento, sino que se referiría a algo que se aspira; significaría solo la *posibilidad* de que todos pudieran llegar a concordar a nivel del sentimiento. En esa medida, el acuerdo sería algo que no puedo reclamar sino solo esperar, algo a lo que, como lo señala Kulenkampff (1995, p. 47), exhorto a los otros cuando emito un juicio de gusto.

Además, desde esta perspectiva alternativa, no se requeriría propiamente una deducción de tales juicios sino solo un argumento en el que se mostrara por qué el asentimiento de todos a nivel del sentimiento es algo que se debe buscar, o por qué la razón apunta a un tal objetivo como ideal, aduciendo por ejemplo que ello puede resultar útil desde el punto de vista del conocimiento o de la moral. Siguiendo lo afirmado en el capítulo IV (especialmente en 4.3), este es justamente el tipo de argumento que Kant sugiere para mostrar que los juicios que se basan en ideas regulativas (es decir, los juicios de creencia doctrinal o moral), no poseen la validez estricta, fuerte de los juicios de saber, pero tampoco la incomunicabilidad de los juicios privados. Más bien, se trataría de una validez intersubjetiva más débil, de acuerdo con la cual hay razones para *esperar* la adhesión de otros.

No obstante, a pesar de que en la cita el autor hace explicito que aún no puede ni quiere precisar si el principio del gusto se interpretará como constitutivo o como regulativo, esta última posibilidad parecería quedar descartada por la presencia de un intento de deducción que Kant cree logrado. En esta no se propondrá un argumento *sui generis* como el que se sugiere para los principios regulativos, ni su objetivo será mostrar que a los juicios de gusto les puede pertenecer una validez similar a la de los juicios que se basan en tales principios. Se tratará más bien, como veremos a continuación, de un intento de deducción trascendental cuyo objetivo será mostrar cómo son posibles los juicios de gusto como sintéticos *a priori*; es decir, como juicios cuyas pretensiones serían análogas a las de los juicios de saber y tendrían que ser justificadas de la misma manera.

VI. La deducción de los juicios de gusto

La obligación de una deducción, es decir, de dar garantía de la legitimidad de una especie de juicios, surge solo cuando el juicio tiene pretensión de necesidad; también es este el caso cuando exige universalidad subjetiva, esto es, el asentimiento de cada cual [...] (CJ, §31, Ak., 280).

La exposición de los juicios de gusto, que comprende el tramo textual titulado «Analítica de lo bello», se caracterizó por una argumentación regresiva que toma como punto de partida algo dado, un hecho, para indagar por las condiciones que podrían hacerlo posible. En este sentido es justamente un «análisis», un examen «retrospectivo» (*ein Rückgang*) que parte de lo condicionado para descubrir sus posibles condiciones (véase Eisler, 1994, p. 10). Al proceder de esta forma, se argumenta que si el juicio de gusto tiene tales y cuales rasgos, entonces deben reconocerse tales y cuales elementos como las condiciones que les pueden dar sentido. Así, si se admite la descripción que Kant propone, es decir, si se acepta que al emitir cierto tipo de juicios estéticos pretendemos que valgan universal y necesariamente para todos los sujetos, entonces debería aceptarse que, si tal pretensión ha de resultar legítima, tales juicios no pueden descansar en un fundamento privado sino en uno universal. Pero dado que el juicio en cuestión se ha definido como estético, tal fundamento no podría tener un carácter objetivo sino subjetivo.

En la hipótesis de un libre juego de las facultades de conocimiento que supondría un uso subjetivo de las mismas, y en el supuesto de un sentido común estético que se concebiría como efecto de esa armónica relación de las fuerzas cognitivas, Kant encuentra un fundamento posible de los juicios de gusto, que podría

darle sentido a sus pretensiones de validez intersubjetiva y de necesidad. Sin embargo, no hace parte del análisis, según apareció en el capítulo anterior, aducir argumentos ulteriores para respaldar tales hipótesis. De modo que estas solo podrían considerarse como explicaciones plausibles del punto de partida, pero no como las razones que efectivamente pueden justificarlo. Esto último precisamente no sería ya la tarea de una exposición regresiva sino la de una deducción.

Según se comentó en el capítulo IV (ver apartado 1), con el término jurídico «deducción» se alude a una prueba que tiene por objeto justificar una pretensión (Henrich, 1989, p. 35). Concretamente, se trata de legitimar las pretensiones de validez universal y de necesidad que se encuentran expresadas en ciertos juicios ampliativos, aduciendo que estos últimos se basan en un principio o estructura mental que puede considerarse como condición indispensable de la posibilidad de la experiencia. La deducción mostraría entonces que ciertas operaciones o estructuras mentales son elementos constitutivos de la posibilidad de la experiencia, y que ciertas asunciones pueden pretender legítimamente universalidad y necesidad, en tanto que se basan en principios *a priori* constitutivos de la experiencia.

Si la exposición puso al descubierto que el juicio sobre lo bello *tendría* que fundarse en un principio *a priori* subjetivo y, más exactamente, en un sentido común estético para que pudiera exigir legítimamente el asentimiento de todos los sujetos, la deducción tendría que demostrar que este juicio se *basa* efectivamente en un principio tal, y, por ende, que dicho principio y todo lo que él implique existen realmente. De otra forma, su pretensión de validez intersubjetiva, interpretada como exigencia de asentimiento, como pretensión de necesidad, no podría quedar justificada. Si la exposición presentó una explicación plausible de este principio, la deducción tendría que ofrecer argumentos ulteriores en pro de su existencia. De lo contrario, a favor de tal explicación solo hablaría el hecho que se asume como punto de partida y en vista del cual ella se habría construido; de modo que, en ausencia de argumentos ulteriores, tal explicación, como lo ha destacado Kullenkampff

(1995, p. 36), resultaría *ad hoc*. Por último, si la exposición se apoyó en el uso de la expresión «este *x* es bello», y en la descripción que se propone de este uso para *suponer* un principio universal subjetivo del gusto, la deducción tendría que demostrar que existe un tal principio, como una facultad constitutiva del ánimo humano. De no cumplirse con esto, no podría aducirse que tal principio tiene un carácter constitutivo ni, consiguientemente, que debe asumirse como un principio subjetivo necesario y universalmente válido.

Sin embargo, a continuación se mostrará que la deducción no logra ofrecer argumentos ulteriores en pro de la existencia de un sentido común estético, de suerte que no logra legitimar, como era su propósito, la pretensión de necesidad del juicio de gusto, sino que se dedica a recoger y a reformular en términos equivalentes lo planteado en la exposición. En este sentido, según se adelantaba al comienzo del capítulo anterior, la deducción no será más que una «Analítica de lo bello» repetida.

Ahora bien, si una deducción de los juicios de gusto solo se requiere para legitimar la exigencia de asentimiento, es decir, la universalidad estricta (o pretensión de necesidad) que Kant encuentra expresada en tales juicios, y para defender, en consecuencia, que tienen por fundamento un principio constitutivo, podría decirse que la deducción solo se requiere para defender el carácter constitutivo del sentido común estético y con esto una interpretación fuerte de la pretensión de validez universal de los juicios de gusto. En otras palabras, la deducción se hace necesaria para erradicar la duda que el autor había dejado abierta en el parágrafo §22, al preguntar si el principio del gusto quizás no debiera interpretarse como constitutivo sino como regulativo. En este último caso se afirma que el sentido común existe pero solo como la idea de una facultad aún por adquirir, como la aspiración a producir una convergencia sentimental aún inexistente, y no como una facultad humana cuyo carácter indispensable para la posibilidad de la experiencia hubiera que probar.

Además, de acuerdo con lo dicho al final del capítulo anterior, la interpretación regulativa del sentido común tendría incidencia sobre la forma en que se concibe la pretensión de validez intersub-

jetiva del juicio de gusto. En este caso el asentimiento de todos no podría exigirse como algo necesario, como se exige aquello que depende de estructuras, capacidades o principios constitutivos, sino que sería algo a lo que se aspiraría, algo que literalmente solo se *pretendería* (ver cap. V, 3.3.2). Pero si tal pretensión solo expresa la aspiración a confluir con todos los hombres en el plano sentimental, no haría falta entonces una legitimación ulterior de la misma. En esa medida, no haría falta una deducción en sentido estricto, sino solo un argumento a través del cual pudiera mostrarse por qué tal confluencia puede considerarse como una aspiración humana.

A continuación se argüirá, como ya se sugería en el transcurso del capítulo anterior, que es una caracterización unilateral del punto de partida lo que lleva a encontrar en el juicio de gusto una pretensión de necesidad y lo que hace necesaria, en último término, la tarea de una deducción. De suerte que, si la deducción fracasa, ello podría ser indicativo, como se adelantaba en el capítulo anterior (ver cap. V, 2.5), de que el punto de partida del análisis ha sido caracterizado de manera inadecuada.

1. La «deducción» como una segunda «exposición»

> La pretensión de un juicio estético de tener validez universal para cada sujeto requiere, en cuanto es un juicio que debe apoyarse en algún principio *a priori* [*auf irgend ein Princip a priori fußen muß*], de una deducción (es decir de una legitimación de su pretensión), que debe añadirse a su exposición si es que concierne a una complacencia o displacencia en la forma del objeto (CJ, §30, B131, Ak., 279, traducción levemente modificada)[1].

1 Aunque la consideración de los juicios sobre lo sublime supera los límites de esta investigación, no sobra advertir, para no descontextualizar las palabras citadas, que al final de estas Kant intenta establecer un contraste entre la forma de proceder para justificar los juicios sobre lo bello y la requerida para justificar los juicios sobre lo sublime. Su idea sería que solo los primeros requerirían de una deducción, además de una exposición, mientras que en el caso de los segundos, la deducción ya estaría dada con la exposición. Como razón se aduce que los primeros se refieren a un objeto

En las palabras citadas Kant reconoce claramente una distinción entre «exposición» y «deducción» que curiosamente ha sido dejada de lado por algunos de los más conocidos comentaristas[2]. Pues bien, si esta distinción tiene sentido, ello significa que ambos tramos argumentativos deben diferenciarse, ya por su forma de proceder, ya por lo que se proponen mostrar.

Como salió a relucir a lo largo del capítulo anterior y como se insistió hace un momento, la «Analítica de lo bello» contiene precisamente argumentos analíticos que parten de la descripción del uso que se le daría a la expresión «este *x* es bello» para establecer las

---

«que es juzgado como tal por sí mismo y a causa de su forma», mientras que en el caso de lo sublime solo se denominaría como tal impropiamente a un objeto (falto de forma y figura), y el apelativo se referiría solo a un modo de pensar (véase CJ, B131-133, Ak., 279-280). Sin embargo, si estas son las razones ofrecidas por Kant, no me parece que la distinción pueda sostenerse. No es claro que lo sublime no pueda ser considerado, al igual que lo bello, como un fenómeno relacional que requiere tanto de cierta disposición del sujeto como de cierto modo de ser del objeto (justamente el que este, en general, pueda aparecer como falto de forma y figura). De modo que, como en el caso de lo bello, no todos los objetos podrían ser adecuados para ser juzgados como sublimes, sino que habría unos que resultarían conformes a este tipo de enjuiciamiento. Al plantear la razón mencionada, Kant parecería sugerir que se requiere una deducción cuando un objeto se considera como el fundamento de una conformidad a fin. Y sin embargo, como el mismo autor lo subrayará en el parágrafo §31, esto no es lo que amerita una deducción, sino encontrar en ciertos juicios una pretensión de necesidad o de validez universal estricta, que entre otras cosas también se encontraría en los juicios sobre lo sublime. Parece entonces que la susodicha distinción no solo no se sostiene sino que, como lo destaca Guyer (1979, pp. 264-268), trae consigo una noción errada de la tarea de una deducción.

2 Entre ellos Crawford (1974, pp. 66-69), Guyer (1979, pp. 256-278) y las lecturas más recientes de Ameriks (1992, pp. 284-292), y Wenzel (2000, pp. 141-167). Estos autores consideran que la deducción, un paso de esta o un primer intento de la misma, se encuentra ya en algunos de los argumentos de la exposición. De esta forma asumen que tales argumentos no difieren ni deberían diferir, en cuanto a su forma de proceder y en cuanto a lo que se proponen mostrar, de los que debería aportar una deducción. Una excepción con respecto a esta tendencia se encuentra en las interpretaciones de Kullenkampff (1978, pp. 102-107), Rogerson (1986, pp. 65-68) y, en nuestro medio, en la lectura de Lisímaco Parra (2007, pp. 206-209).

condiciones que podrían darle sentido. A la luz de la descripción propuesta, el juicio en cuestión es estético, es decir, es un juicio que tiene como fundamento de determinación un sentimiento de placer y, sin embargo, exhibe una pretensión de necesidad o de validez intersubjetiva estricta: la pretensión de que todos los sujetos deban sentirse de la misma manera frente a los mismos objetos. Entonces se argumenta que, si tal pretensión ha de resultar legítima, el placer por lo bello no podría basarse en un fundamento privado sino en uno universal; que ese fundamento debe guardar alguna relación con el conocimiento, si bien no pueda otorgársele carácter objetivo sino solo subjetivo; que la relación indeterminada de las facultades de conocimiento (imaginación y entendimiento) podría ser un candidato posible para servir de fundamento a tal placer; que, en consonancia con esto, lo bello podría definirse como aquello que resulta conforme a esa libre relación de las fuerzas representacionales; y, por último, que dado todo lo anterior, resulta plausible suponer un sentimiento de placer común a todos los hombres y con esto, un «sentido común estético» como el principio *a priori* subjetivo que podría justificar que exijamos ese placer de todos los sujetos.

De un paso a otro en el transcurso de la exposición, la forma de proceder para argumentar cada una de estas condiciones es la misma: se toma como punto de referencia los rasgos atribuidos al juicio de gusto; se descartan aquellas condiciones que serían inconsecuentes con los mismos; se infiere, tras el descarte, cuáles podrían ser las más adecuadas; y de esta manera se derivan otras que puedan resultar consonantes con ellas. Como se ve, a favor de la plausibilidad de tales condiciones hipotéticas solo habla el hecho que se toma como punto de partida: la descripción del juicio de gusto que ha propuesto el análisis kantiano y que justamente está por ser justificada. Por esto, para asegurarlas y para sustentar con ello la descripción misma, harían falta argumentos ulteriores y evidentemente unos que no tomaran como punto de partida el hecho descrito que está por ser justificado. Asimismo, como lo destaca Kullenkampff (1978, pp. 102-103), la deducción tendría que evitar recurrir a tal *factum*, pues la legitimidad de un juicio con preten-

siones de universalidad y de necesidad, desde el punto de vista de Kant, no puede justificarse apelando al mero uso sino que habría que aducir razones *a priori*.

Ahora bien, al señalar la diferencia entre exposición y deducción en las palabras antes citadas, el autor reconoce que hace falta «legitimar» la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibe, con lo cual admite que los argumentos expuestos en la «Analítica de lo bello» no han realizado aún la justificación requerida. Esto mismo puede ponerse de manifiesto cuando se considera la siguiente cita:

> La obligación de una deducción, es decir, de dar garantía de la legitimidad [*Gewährleistung der Rechtmäßigkeit*] de una especie de juicios, surge solo cuando el juicio tiene pretensión de necesidad; también es este el caso cuando *exige* [*fordert*] universalidad subjetiva, esto es, el asentimiento de cada cual, si bien no es un juicio de conocimiento, sino solo del placer o displacer en un objeto dado, es decir, que tiene pretensión de una conformidad a fin subjetiva exhaustivamente válida para todos, que no debe fundarse en ningún concepto de la cosa, puesto que es un juicio de gusto (CJ, §31, B134, Ak., 280, traducción levemente modificada, cursivas propias).

En estas palabras se enfatiza claramente la tarea que le compete a una deducción: dar garantía de legitimidad a una especie de juicios toda vez que en ellos se encuentra una pretensión de necesidad o, como en los juicios de gusto, una pretensión de validez universal subjetiva, estricta, la exigencia de que todos deban concordar con el propio juicio. Con esto se confirma que la pretensión de necesidad que Kant encuentra en el uso de la expresión «este *x* es bello» se asume como equivalente a una pretensión de validez intersubjetiva fuerte. Y que esta exigencia no habría sido legitimada aún por la exposición, como lo han asumido algunos intérpretes, sino solo descrita e interpretada en términos de una «pretensión de conformidad a fin subjetiva exhaustivamente válida para todos». Además, en la cita se expresa con claridad que tal exigencia es lo que hace necesaria la tarea de una deducción. A conti-

nuación el autor señala cuál será el método que empleará para realizar tal deducción:

> La resolución [*Auflösung*] de [las] peculiaridades lógicas, por las cuales el juicio de gusto se diferencia del juicio de conocimiento, será la única que baste —si inicialmente hacemos aquí abstracción de todo contenido de aquel, o sea, del sentimiento de placer, y comparamos únicamente la forma estética con la forma de los juicios objetivos, tal como lo prescribe la lógica— para la deducción de esta extraña facultad [...](CJ, §31, B135-136, Ak., 280-281).

Las peculiaridades lógicas a las que se hace referencia son las siguientes: la primera consistiría en que el juicio pretenda valer para todos los sujetos, cual si fuese objetivo, aunque no lo sea, tratándose de un juicio estético que no puede tener por fundamento algún concepto de un objeto (véase B135-136, Ak., 281-282); la segunda se referiría a la particular pretensión de necesidad que el juicio en cuestión exhibiría, es decir, el que «no sea determinable a través de razones probatorias [*Beweisgründe*], tal como si fuese meramente subjetivo» (véase B140, Ak., 284) y que sin embargo «interpele a *todos* los sujetos como solo podría ocurrir si fuese un juicio objetivo que reposara en fundamentos de conocimiento y pudiera ser forzado mediante una prueba» (véase B142, Ak., 285). Así pues, como resulta patente tras el recorrido realizado en el capítulo anterior, estas peculiaridades se refieren a los rasgos del juicio de gusto que fueron expuestos en el segundo y el cuarto momento de la «Analítica de lo bello»; esto es, a la pretensión de validez universal subjetiva y a la pretensión de necesidad sin conceptos o «necesidad ejemplar», y no harían sino precisar e ilustrar más claramente lo que resultaría problemático de los mismos, como lo veremos más adelante[3]. Por lo tanto, si «resolver» (*auflösen*) quiere decir «ana-

3 Aunque no es usual que se enfatice la distinción entre «exposición» y «deducción», sí se acepta comúnmente que, al referirse a las mencionadas peculiaridades, Kant no hace sino recoger los elementos expuestos en la «Analítica de lo bello». Este es el caso de los ya citados Guyer (1979, p. 309) y Crawford (1977, pp. 125-133). Pero en la medida en que para estos autores

lizar», al señalar que la deducción consistirá en la resolución (*Auflösung*) de las peculiaridades mencionadas, Kant no haría sino sugerir que tanto su método como su objeto son los mismos que se encuentran en la exposición. De suerte que, a pesar de que se reconoce una diferencia entre ambos tramos argumentativos, al final tal diferencia terminaría siendo superflua. Esto puede confirmarse cuando se lleva a cabo un recorrido general por los parágrafos que componen la deducción[4].

1.1 Los momentos de la deducción[5]

Tras haber introducido la tarea de la deducción y el método que seguirá para realizarla (véase CJ §§31-32), Kant se refiere, en los parágrafos §32 y §33, a las peculiaridades lógicas del juicio de gusto —que le servirán como hilo conductor en la deducción del mismo— para «exponerlas» y elucidarlas a través de ejemplos[6].

---

no hay una distinción entre los dos tramos textuales, a su modo de ver, no resulta cuestionable que en ambos se utilice tanto la misma forma de argumentar como argumentos similares.

4 Me refiero a los parágrafos §§30 a 38, pues en ellos se alude a lo que sería el objetivo, el método y la deducción propiamente dicha de los juicios de gusto. Esta aclaración es pertinente puesto que la sección titulada «Deducción de los juicios de gusto» se extiende más allá de esto, hasta el final de la «Analítica de la facultad de juzgar estética», cubriendo parágrafos que no se relacionan con el tema en cuestión sino con otros asuntos estéticos de interés para Kant, como el modo de ser del arte bello. No encuentro otra explicación para la inclusión de tales asuntos dentro del título mencionado que el afán de Kant por la sistematicidad, que lo lleva a intentar conservar las mismas divisiones textuales en todas sus obras críticas.

5 En este subapartado solo se llevará a cabo un esbozo general del desarrollo de la deducción. Más adelante, en el transcurso del presente capítulo, se abordarán algunas de las temáticas nuevas que el autor sugiere en este tramo textual, al exponer nuevamente lo planteado en la «Analítica de lo bello». Entre ellas se encuentran: la interpretación del juicio de gusto como sintético *a priori* (*infra* 1.3), la insistencia en que es sordo a cualquier tipo de argumentos (*infra* apartado 2), la pretensión de autonomía que se le atribuye (*infra* apartado 3).

6 En palabras textuales de Kant: «Queremos entonces hacer representables estas propiedades características del gusto, esclarecidas con ejemplos» (CJ, §31, B 136, Ak., 281, traducción modificada).

En el parágrafo §34 insiste, teniendo en cuenta los rasgos que le ha atribuido al juicio en cuestión, que el principio del gusto no puede ser objetivo. Dado esto, concluye que la tarea de los críticos de arte no puede consistir en determinar principios objetivos del gusto, sino solo en «indagar sobre las facultades de conocimiento y su quehacer en estos juicios y analizar en *ejemplos* la recíproca conformidad a fin subjetiva, de la que arriba se mostró que su forma en la representación dada es la belleza del objeto de esta representación». Esta tarea estaría posibilitada por una crítica trascendental del gusto[7], es decir, por la investigación que tendría por propósito «desarrollar y justificar el principio subjetivo del gusto como principio *a priori* de la facultad de juzgar»; una empresa que justamente está aún por ser realizada (véase B143-144, Ak., 285-286).

En el parágrafo §35 el autor subraya que, no obstante sus diferencias, las pretensiones de validez del juicio de gusto pueden considerarse como análogas a las del juicio de conocimiento y reitera que ellas solo pueden ser justificadas apelando a las mismas condiciones del conocimiento, pero dándoles un uso subjetivo[8]. Recoge entonces el planteamiento del parágrafo §9 de la exposición (ver cap. V, 3.1) con algunos cambios menores en la formulación, e infiere que el principio del gusto ha de ser la «formal condición subjetiva de un juicio en general», esto es, la consonancia de imaginación y entendimiento que, en ausencia de un concepto determinante, solo podría considerarse como una relación libre, indeterminada,

---

7 Kant diferencia así una crítica en tanto arte —cuya tarea sería establecer mediante ejemplos la conformidad de ciertos objetos con respecto a la libre relación de las fuerzas de conocimiento—, de una crítica en tanto ciencia o crítica trascendental, «como aquella que deriva la posibilidad de un tal enjuiciamiento a partir de la naturaleza de estas facultades como facultades del conocimiento en general» (véase CJ, §34, B143-144, Ak., 285-286).

8 «El juicio de gusto se diferencia del juicio lógico en que el último subsume una representación bajo conceptos del objeto y el primero no la subsume bajo concepto alguno, pues de otra manera la aprobación universal necesaria podría ser forzada mediante pruebas. Es no obstante parecido al último en que pretende una universalidad y necesidad, aunque no de acuerdo a conceptos del objeto y, por tanto, unas que son meramente subjetivas» (CJ, B145, Ak., 286-287).

pero conforme a ley. Así, obtiene una conclusión que ya podía seguirse de los planteamientos hipotéticos de la exposición. Además, el propio Kant parece reconocer que hasta ahora no ha aportado nada nuevo, toda vez que anota que la cuestión por resolver permanece abierta: «descubrir el principio de derecho» que justifica el uso propuesto de los juicios de gusto (véase B146, Ak., 287). Nótese, por otra parte, que en las palabras finales del parágrafo §35 el autor insiste en que para llevar a cabo la deducción esperada basta tomar como hilo conductor las peculiaridades antes mencionadas; es decir, reitera que no habría más que repetir el procedimiento analítico ya empleado en la exposición e incluso parecería sugerir que el camino regresivo es la única forma de argumentación que puede emplearse en este caso[9].

En el parágrafo §36, según lo indica el título del mismo, Kant replantea el problema que tendría que resolver la deducción en los siguientes términos: «¿cómo es posible que, solo a partir del *propio* sentimiento de placer en un objeto, independiente del concepto de este, juzgue *a priori* este placer como adherido a la representación de ese mismo objeto *en cada otro sujeto*, es decir, sin tener que aguardar ningún asentimiento ajeno?» (B148, Ak., 289). Sirviéndose nuevamente de la analogía entre juicio de conocimiento y juicio de gusto, el autor aduce entonces que este puede ser interpretado como un juicio sintético *a priori* y que el problema del gusto puede traducirse en términos de la cuestión fundamental de la filosofía trascendental; a saber, en la pregunta que inquiere: ¿cómo son posibles los juicios de gusto como sintéticos *a priori*? De esta forma, asume que los juicios de gusto son posibles como sintéticos *a priori*, al igual que los juicios de la matemática y de la ciencia natural, y que lo único que habría que mostrar es cómo son posibles en tanto tal. Aunque en el siguiente apartado veremos que este paso es problemático, lo que nos interesa notar ahora es que

9 «Para descubrir este principio de derecho por medio de una deducción de los juicios de gusto solo nos pueden servir de hilo conductor las peculiaridades formales de esta especie de juicios [...]» (CJ, B146, Ak., 287, cursivas propias).

con él solo se ha precisado el problema de la deducción, pero no se ha avanzado en su resolución.

En el parágrafo §37 Kant especifica en qué sentido el juicio de gusto puede considerarse como un juicio *a priori* o, según se anuncia en el título del mismo, «¿qué es lo que propiamente se afirma *a priori* de un objeto en un juicio de gusto?» (véase B149, Ak., 289). Pero es en el parágrafo §38 donde finalmente parecería hallarse lo que se buscaba: la «deducción de los juicios de gusto». El argumento que aquí se propone es el siguiente:

> Cuando se concede [*Wenn eingeräumt wird*] que en un juicio puro de gusto la complacencia en el objeto está enlazada al mero enjuiciamiento de su forma, lo que en el ánimo sentimos enlazado a la representación del objeto no es otra cosa que la conformidad a fin subjetiva de esa forma para la facultad de juzgar. Ahora bien, como la facultad de juzgar en vista de reglas formales del enjuiciamiento, sin materia alguna (ni sensación ni concepto), puede estar solamente dirigida a las condiciones subjetivas del uso de la facultad de juzgar en general (que no está restringida a una especie particular de los sentidos ni a un concepto particular del entendimiento) y como puede estar dirigida, por consiguiente, a aquel [elemento] subjetivo que puede suponerse en todos los hombres (en cuanto es requerido para el conocimiento posible en general), entonces, la concordancia de una representación con estas condiciones de la facultad de juzgar tiene que poder ser asumida como válida *a priori* para todos. Es decir, el placer, o la subjetiva conformidad a fin de la representación para la relación de las facultades de conocimiento en el enjuiciamiento de un objeto sensible en general, podrá ser atribuido con derecho a cada cual (CJ §38, 150, Ak., 289-290, traducción levemente modificada).

Este argumento, como se afirma claramente en la primera premisa, toma como punto de partida algo que debemos conceder: que en un juicio de gusto puro la complacencia en el objeto se basa en el mero enjuiciamiento de su forma. Por lo tanto, lo que debemos admitir es que hay juicios de gusto (o juicios de gusto puros), pues estos se definen justamente por atender a la forma del

objeto, en contraste con los juicios sobre lo agradable (o juicios de gusto impuros) que se basarían en la materia de la sensación (ver cap. V, 3.2.2). Así que este argumento parte de la existencia de juicios sobre lo bello como un hecho dado. En esa medida, toma en consideración el mismo punto de partida de los argumentos que se encuentran en la exposición.

A continuación Kant aduce que, una vez se ha admitido que hay juicios estéticos que atienden a la mera forma de un objeto, se descarta que este último se enjuicie placenteramente por su conformidad con respecto alguna determinación sensorial o conceptual. Y excluido esto, asume que solo queda que se enjuicie placenteramente por la conformidad subjetiva de su forma con respecto a la misma facultad de juzgar; o en otras palabras, con respecto a las condiciones subjetivas de esta, es decir, con respecto a la imaginación y al entendimiento[10]. Pero al afirmar esto, el autor no hace sino retomar la explicación del placer por lo bello que puede obtenerse del segundo y del tercer momento de la «Analítica» (ver cap. V, 3.1 y 3.2), sin aducir argumentos nuevos para sustentarla. Por último, una vez se ha aceptado esta explicación del placer estético puro, es decir, una vez se ha admitido que este se basa en las condiciones subjetivas de todo juicio en general, y una vez se acepta que estas condiciones son comunes a todo sujeto en tanto que se asumen como condiciones indispensables de todo conocimiento posible, entonces se infiere que ese placer puede atribuirse con derecho a cada cual.

---

10 Nótese que aquí Kant habla de «condiciones subjetivas» y no ya, como en §21, de la «condición subjetiva del conocimiento en general». Recuérdese que allí tal condición subjetiva se identificaba con la consonancia de imaginación y entendimiento, lo que sugiere que al usar la expresión en plural se está refiriendo a estas dos facultades necesarias para el conocimiento, evitando cualquier señalamiento sobre la proporción que les correspondería en el caso de la experiencia estética. Así, Kant parece intentar eludir algunas de las dificultades que, como se vio antes, podría suscitar la alusión a una proporción especial para el enjuiciamiento de lo bello, distinta de aquella que resultaría propicia para el conocimiento determinado (véase ver cap. V, 3.3.1).

Como se señaló en el capítulo anterior, esta explicación presenta diversos problemas de interpretación, entre los cuales se encuentra la dificultad de mostrar, aceptando los mismos presupuestos kantianos, que la experiencia de lo bello se basa en condiciones indispensables del conocimiento, sin suponer aquellas que son requeridas para un conocimiento determinado (ver cap. v, 3.3.1). Sin embargo, lo que interesa notar ahora es que en este argumento, Kant no hace sino recoger elementos que ya ha expuesto en la «Analítica de lo bello», tomando como punto de partida el mismo hecho del que allí partió. Esto muestra que la deducción no aporta nada nuevo con respecto a la exposición y, por ende, que no consigue lo que se proponía: *justificar*, como lo pretende Kant, que el placer por lo bello pueda ser *exigido* de todos los sujetos.

1.2 La transposición entre exposición y deducción

Que la deducción no resulte siendo sino una exposición repetida puede relacionarse con la transposición entre ambos tramos argumentativos que ya desde el comienzo de la exposición se hacía evidente. En varios lugares de esta última, Kant va más allá de un planteamiento hipotético, para afirmar que el juicio de gusto no solo exhibe unas pretensiones de validez sino que tiene efectivamente la validez pretendida, como si la exposición hubiera logrado conseguir de antemano lo que sería tarea de la deducción.

Este vicio de la argumentación se delata desde el comienzo, según apareció antes (ver cap. v, 2.3), cuando el autor advierte de entrada que el filósofo trascendental podrá desentrañar la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto, al descubrir a través de su investigación «una propiedad de nuestra facultad de conocimiento que sin este análisis habría permanecido ignota» (cj §8, b21, Ak., 213). Con esto no afirma meramente que el juicio en cuestión exhiba una pretensión de validez intersubjetiva, cuya legitimidad tendría que establecer la investigación trascendental en su parte deductiva, sino que anticipa que este análisis pondrá al descubierto una propiedad de nuestra facultad de conocimiento que de otro modo habría permanecido ignota. Así, se anticipa que la pretensión en cuestión tiene un fundamento real; de no asumir

esto, Kant no estaría tan confiado en que el resultado de su análisis será justamente el descubrimiento del fundamento *a priori* que justifica la pretensión.

Esto es algo que también se puso de manifiesto toda vez que el autor supone que «[los juicios de gusto] tienen pretensión de necesidad y no dicen que cada cual juzgue así [...] sino que *debe* juzgar así, lo que equivale a decir que **tienen** por sí mismos un principio a priori» (CJ, 48, Ak., XX: 239, negrillas propias)». En lugar de esto, lo que debería haber afirmado es que si pudiera mostrarse que tales juicios descansan en un principio *a priori*, la pretensión en cuestión resultaría legítima. De modo que, en las palabras citadas, el autor infiere indebidamente que si un juicio se usa de cierta manera, en este caso, si trae consigo una pretensión de necesidad, entonces ello significa que tal juicio descansa en un principio que justifica la pretensión y, por tanto, que puede atribuírsele con derecho necesidad. Kant supone entonces que el uso que se le ha atribuido al juicio en cuestión está justificado cuando precisamente esto es lo que la investigación debía mostrar (ver cap. V, 2.4 y 2.5).

Pero una vez se asume que el punto de partida tiene el sentido que se le ha atribuido o, si se quiere, que la caracterización que se propone de este es plenamente adecuada, se supone también que al analizarlo se pueden establecer las condiciones sin las cuales no sería posible y, por ende, los principios en los que efectivamente descansa. Es por esto que en el transcurso de la exposición, al referirse a las condiciones que podrían explicar los rasgos del juicio de gusto, el autor aduce, sin ofrecer argumentos para ello, que no se trata meramente de condiciones hipotéticas que *podrían* legitimar las pretensiones de validez de tal juicio, sino de *las* condiciones que las *justifican*.

Así, asume, sin respaldarse en nada distinto a lo que el propio análisis ha puesto al descubierto, que la definición de lo bello propuesta en el tercer momento no ofrece meramente una condición que podría hacer más plausible el supuesto de un libre juego, sino que apelando a ella pretende mostrar, de hecho, que «el juicio de gusto *reposa* en fundamentos *a priori*» (ver cap. V, 3.2.3). De la misma manera, supone que tal juicio *debe* descansar en un prin-

cipio *a priori* subjetivo, esto es, en un sentido común estético, y no meramente que debería tenerlo, si es que la exigencia de asentimiento que exhibe ha de resultar legítima (ver cap. V, 3.3).

Todo esto indica que, desde el punto de vista de Kant, el solo análisis de un juicio que se ha asumido como un *factum* innegable y bien descrito, podría poner de manifiesto los principios que asegurarían su legitimidad. De modo que, en último término, la mera exposición del juicio de gusto podría legitimarlo. Así las cosas, sería claro que una deducción no podía resultar más que superflua, pues con ella se pretendería justificar algo que se asume de antemano como justificado. Pero —podría cuestionarse—, ¿por qué no aceptar que el mero análisis de los juicios de gusto pueda justificarlos?, ¿cuál es el problema de esta forma de proceder?

El problema se encuentra fundamentalmente en la manera en que se ha caracterizado el punto de partida. En efecto, al describir el juicio de gusto teniendo en cuenta el uso que se le da a la expresión «este *x* es bello», así como ciertas consideraciones fenomenológicas, Kant asume que exhibe como rasgo fundamental una exigencia de asentimiento innegable. Teniendo esto a la vista, supone que si el sentido común estético es la condición indispensable de esa exigencia, y si esta es un hecho innegable, entonces habría que aceptar la existencia de tal sentido común como principio *a priori* subjetivo del gusto, a menos que se quiera negar lo que se ha tomado como un hecho irrefutable. Sin embargo, como ya se ha anunciado en lo anterior, el problema reside en que no resulta claro que tal exigencia deba considerarse como un hecho característico de la fenomenología del gusto ni, por tanto, como un hecho innegable que sirva para probar sus condiciones de posibilidad.

A continuación se mostrará que al caracterizar al juicio de gusto de esta manera, Kant se deja llevar por la analogía con los juicios de conocimiento y es esa analogía lo que, en último término, da lugar a la transposición entre exposición y deducción.

1.3 La pregunta por la posibilidad de los juicios de gusto como sintéticos *a priori*

> Es fácil ver que los juicios de gusto son sintéticos porque van más allá del concepto e incluso de la intuición del objeto, y atribuyen a esta algo en cuanto predicado, que ni siquiera es conocimiento, a saber el sentimiento de placer (o displacer). Pero que, en cuanto concierne al asentimiento que de todos se exige, sean juicios *a priori* o aspiren a ser tenidos por tales, aun cuando sea empírico el predicado (del propio placer enlazado a la representación), ello está contenido asimismo *ya en las expresiones de su pretensión* [*ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten*]; y así es como este problema de la crítica de la facultad de juzgar pertenece al problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? (CJ §36, B148-149, Ak., 288-289, cursivas propias).

A la luz de estas palabras parecería que de la mera descripción del juicio de gusto, que se ha propuesto en la exposición, podría seguirse que se trata de un juicio sintético *a priori*. Se trataría de un juicio sintético, puesto que en él se afirma que la representación de un objeto es placentera y con esto se predica algo de un objeto que no puede derivarse de su mero concepto. En las palabras citadas, Kant muestra una cautela legítima sobre el carácter *a priori* que se le puede atribuir a estos juicios, pues sugiere que «el que aspiren a ser tenidos por tales» y no propiamente el que lo sean, es lo que está contenido en las expresiones de su pretensión. Pero, pese a esta cautela, en seguida sugiere que los juicios de gusto son posibles como sintéticos *a priori*, al afirmar que lo que habría que indagar es cómo pueden serlo. Sin embargo, dado su carácter estético-singular, no es evidente que tales juicios puedan considerarse sin más como juicios *a priori*. De ahí que Kant tenga que detenerse a especificar en qué sentido pueden interpretarse como tales:

> No es, pues, el placer, sino la *validez universal de este placer* la que en el ánimo se percibe enlazada al mero enjuiciamiento del objeto, y la cual es representada *a priori*, en un juicio de gusto, como regla universal para la facultad de juzgar, válida para todos.

> Es un juicio empírico el que yo perciba y juzgue un objeto con placer. Pero es un juicio *a priori* el que yo lo encuentre bello, esto es, que pueda atribuir como necesaria esa complacencia a cada cual [*als nothwendig ansinnen darf*] (CJ §37, B149-150, Ak., 289, traducción levemente modificada).

Resulta claro, como se afirma en estas palabras, que no se puede emitir *a priori* un juicio de gusto, pues no hay un concepto que sirva de fundamento, sino que la experiencia con el objeto particular, la intuición empírica individual es fundamental para que pueda darse enjuiciamiento estético. En esa medida, no puede predecirse independientemente de la experiencia concreta que un objeto placerá, de modo que en este caso no cabe la previsibilidad que caracteriza a los juicios *a priori* de conocimiento. No obstante, lo que el juicio de gusto afirmaría *a priori*, de acuerdo con las palabras citadas, es que un objeto debería ser juzgado de la misma manera por cualquiera que se encontrara frente a él y, consiguientemente, que debería ser ocasión de placer para todos los sujetos. «*A priori*» en este caso querría decir, entonces, dos cosas: por una parte, que al atribuir como necesaria esa complacencia a cada cual, no hay que «ir a tientas por medio de la experiencia, entre los juicios de los otros e instruirse previamente acerca de su complacencia o displacencia ante el mismo objeto» (CJ, §32, B137, Ak., 281); es decir, que lo *a priori* se refiere aquí al hecho de que esta pretensión, contenida en la expresión de un juicio de gusto, se pronuncia sin atender a lo que la experiencia de otros pueda mostrar. Y por otra parte, *a priori* tendría que ser la razón que, desde el punto de vista de Kant, podría justificar una pretensión de necesidad como esa.

Pero, en este caso, «*a priori*» ciertamente no puede querer decir que el juicio pueda considerarse como universal y necesario ni, como parecería deslizarse en las palabras de Kant, que «*pueda* atribuir como necesaria esa complacencia a cada cual». Pues lo que está en cuestión justamente es la legitimidad de las pretensiones de universalidad y necesidad que el juicio de gusto exhibiría. Y evidentemente, del hecho de que se use de cierta manera, «de las ex-

presiones de su pretensión», no se puede derivar que la pretensión sea legítima; para esto habría que aducir algún principio, alguna razón *a priori*.

La analogía con los juicios de conocimiento, concretamente con los juicios de la matemática y de la ciencia natural que Kant sostiene en el trasfondo de estas consideraciones, resulta delicada y es lo que termina por traer dificultades. Recuérdese que al preguntarse cómo son posibles lo juicios de la matemática y de la ciencia natural, el autor asume que son posibles; esto significa, como se pone de manifiesto en la Primera Crítica, pero en especial en los *Prolegómenos*, que no se trata de averiguar si aquellos son proposiciones sintéticas universales y necesarias, ya que esto se acepta con la «realidad de estas ciencias» (véase CRP, B20-21; Prol. Ak., V, 275), sino que se trata de establecer cómo pueden serlo. Pues bien, al señalar que lo que hay que investigar es cómo son posibles los juicios de gusto como sintéticos *a priori* y no si lo son, Kant parece asumir que en este caso tampoco se pone en cuestión que se trate de proposiciones universales y necesarias, sino que lo que se inquiriría sería cómo justificar que lo sean. Sin embargo, lo que justamente está en cuestión con el problema del gusto es que sus juicios puedan considerarse como universales y necesarios.

En este sentido, el caso del gusto parecería más análogo al de la metafísica —entendiendo por esta «el conocimiento» que inquiere por cuestiones que «no pueden responderse ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso» (CRP, B21)—, que al de los juicios de la matemática y de la física. En efecto, estas últimas «contienen proposiciones que son reconocidas universalmente como independientes de la experiencia, en parte, por la sola razón, con certeza apodíctica, en parte aun, por el consenso general fundado en la experiencia» (Ak., IV, 275); en otras palabras, contienen proposiciones que pueden ser probadas con necesidad y universalidad (a través de demostraciones o experimentos), y con respecto a las cuales podría ser forzado el acuerdo de todos y habría, de hecho, unanimidad. En contraste, como apareció en el capítulo IV, la metafísica no habría hallado el camino seguro de la ciencia, es decir, no habría hallado el método para demostrar

la validez de sus asunciones ni, consiguientemente, para forzar la adhesión de todos; y tampoco mostraría unanimidad entre lo que sus partidarios sostienen sino, al contrario, la más grande disparidad. De suerte que, en el caso de la metafísica, su «marcha defectuosa» haría cuestionar su misma posibilidad como ciencia. No obstante, el autor encuentra como un hecho indudable, que serviría como punto de partida para el tratamiento de este asunto, el que la razón humana apunte inevitablemente a plantearse cuestiones que trascienden la experiencia posible. Según esto, la metafísica sería real en cuanto disposición natural, como una aspiración de la razón humana, y lo que habría que indagar entonces es cómo es ella posible como una disposición tal y no en tanto ciencia (véase CRP B19-22).

Desde un punto de vista fenomenológico Kant tiene razón al encontrar que los juicios de gusto exhiben una pretensión de validez universal que podría encontrar respaldo en cierto «consenso general» fundado en la experiencia. Pero las cuestiones de gusto, como las metafísicas, también darían lugar a un «campo de batalla de inacabables contiendas», y parecería manifiesto que, por el carácter mismo de ese ámbito, no sería posible *probar* (demostrativa o experimentalmente) la validez de sus asunciones, tanto así que el propio Kant reconoce la imposibilidad de una ciencia de lo bello[11]. Dado esto, en cuestiones de gusto, como en cuestiones metafísicas, no sería posible forzar el acuerdo de otros ni se podría eliminar la posibilidad de desacuerdo, pues no habría principios objetivos para demostrar o probar que el juicio de otros es incorrecto. Esto significa que en cuestiones de gusto, como en cuestiones metafísicas, la pretensión de universalidad no puede ir acompañada de una exigencia de asentimiento, sino que debe entenderse como una aspiración de la razón, como un ideal, como algo que se espera.

11 Recuérdese en efecto la cita antes anotada (ver cap. V, 3.1): «No hay una ciencia de lo bello, sino solo una crítica, ni bella ciencia, sino solamente arte bello. Pues en cuanto a la primera atañe, debería resolverse en ella científicamente, es decir, por medio de argumentos probatorios, si algo ha de ser tenido por bello o no; el juicio sobre lo bello si perteneciera a la ciencia, no sería entonces juicio de gusto» (CJ, §44, B177, Ak., 305).

Empero, una vez que Kant supone la analogía con los juicios de la matemática y de la ciencia natural, y adopta el procedimiento analítico-regresivo característico de los *Prolegómenos*, asume que si los juicios de gusto son reales y pueden considerarse como proposiciones sintéticas *a priori*, entonces se caracterizan, al igual que los juicios sintéticos *a priori* de la matemática y de la ciencia natural, por una exigencia de asentimiento innegable. Y al asumir esto, supone que las condiciones que pueden darle sentido a un hecho incuestionable también lo son. De suerte que, así como defiende que la causalidad debe considerarse como un principio indispensable del conocimiento, pues de lo contrario no sería posible una operación cognitiva básica como el juicio sobre la ocurrencia de un evento en el tiempo, así mismo asume que debe haber un sentido común estético o de lo contrario se negaría el hecho incuestionable de que los juicios de gusto se caracterizan por una pretensión de necesidad. Sin embargo, aun cuando pueda aceptarse con Kant la realidad de los juicios de gusto, para alegar la existencia de un sentido común habría que mostrar, en primer lugar, que la exigencia de asentimiento que aquellos exhibirían no es una forma lingüística arbitraria, sino que expresa un hecho innegable de la realidad humana. Y esto, a mi modo de ver, es algo que puede ponerse en cuestión desde la misma fenomenología del gusto, en que se basa en parte la exposición de Kant.

Además, resulta bastante significativo que el autor no logre argumentar tal exigencia de asentimiento sin caer en circularidad, pues intenta fundamentarla en una facultad constitutiva del ánimo humano, en un sentido común estético, pero a la vez a favor de la existencia de una tal facultad solo puede alegar la misma exigencia que intentaba fundamentar. Así, la exigencia que el juicio de gusto exhibiría, se toma como el fundamento que permitiría *comprobar* la existencia del sentido común estético; y al mismo tiempo este principio se asume como el fundamento que permitiría *justificar* la exigencia en cuestión. Al suponer entonces que la exigencia de asentimiento tiene lugar, se asume que la existencia del sentido común estético queda comprobada. Pero lo que estaba en cuestión

precisamente y lo que se debía justificar apelando a ese principio, es que tuviera sentido elevar una exigencia tal.

A la luz de esto, parecería que la investigación trascendental no enfrenta de manera adecuada el problema inicial que estaba por resolver, a la vez que lo encubre reformulándolo en términos que le son ajenos. En efecto, Kant nunca se cuestiona si la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto puede concebirse de manera análoga a de los juicios de conocimiento, sino que asume todo el tiempo que debe concebirse de esa manera. De ahí que suponga que lo que habría que indagar no es si es posible que pueda pretender valer universalmente como un juicio de conocimiento, sino cómo es esto posible. No obstante, el que no logre responder a esta cuestión sin caer en circularidad muestra que la analogía subyacente a la descripción kantiana de los juicios de gusto no puede resultar adecuada.

A continuación se examinarán algunos planteamientos adicionales que se encuentran en el tramo textual dedicado a la deducción y que pueden hacer más problemática la respuesta al problema del gusto que se encuentra en la «Analítica de la facultad de juzgar».

2. El problema de la justificación de los juicios de gusto particulares

Aunque se aceptara la propuesta que puede seguirse de los argumentos expuestos, aún cabría preguntarse hasta qué punto ella resulta adecuada para la justificación de juicios de gusto particulares. Pues una cosa es legitimar los juicios de gusto en general y otra ofrecer elementos que permitan una legitimación de los mismos en casos concretos. Se trata, por demás, de una cuestión que no resulta descartable dado que, como lo había sugerido Hume, el problema en cuestión se hace más evidente justamente cuando se trata de tomar una decisión sobre la validez de opiniones particulares (véase SNG 24, 227; ver capítulo II, apartado 3). Además, el propio Kant ofrece elementos para pensar en el problema en este nivel, cuando, al definir la segunda peculiaridad del juicio de gusto, señala que este se caracteriza por no ser «determinable a través de

argumentos probatorios cual si fuese meramente subjetivo». Ciertamente, esto tiene consecuencias por lo que respecta a la justificación de juicios particulares, pues implica que en una posible controversia estética las partes no podrán apelar a los modos de argumentar que se utilizan para obtener el acuerdo en otros ámbitos. Pero lo que resulta más significativo es que, al descartar que el juicio de gusto sea determinable por argumentos probatorios, Kant excluye, en contraste con Hume (ver cap. II, especialmente, 3.4), la intervención de cualquier tipo de argumento, como si solo hubiera argumentos probatorios y como si el gusto fuera sordo, impermeable, a toda interacción discursiva. Cito *in extenso* las consideraciones del autor al respecto:

> En primer lugar, cuando alguien encuentra bello un edificio, una vista, un poema, no se deja imponer [*aufdringen*] interiormente la aprobación ni por cien voces que elogien el objeto. Puede ciertamente hacer las veces de que también le place, para que no se le considere falto de gusto; puede aun empezar a dudar de haber formado su gusto lo bastante a través del conocimiento de una suficiente cantidad de objetos de cierto tipo […]. Mas esto lo ve con claridad: que la aprobación de otros no entrega ninguna prueba válida para el enjuiciamiento de la belleza; que otros podrán en todo caso ver y observar por él y que lo que muchos han visto de un único modo puede servir para él, que ha creído verlo de otra manera, como razón suficiente para el juicio teórico y, por tanto, lógico, mas nunca que lo que ha placido a otros pueda servir de fundamento para un juicio estético. El juicio de otros que nos fuese desfavorable puede hacernos sospechar y, por cierto, con derecho, del nuestro, pero nunca puede convencernos de la incorrección del mismo. No hay, pues, ninguna razón probatoria empírica para imponer a alguien el juicio de gusto (CJ, §33, B140-141, Ak., 284, traducción levemente modificada).

> En segundo lugar, una prueba *a priori* según reglas determinadas puede menos aún determinar el juicio sobre la belleza. Cuando alguien me lee su poema o me lleva a un espectáculo que finalmente no quiere placer a mi gusto, podrá

> él aducir a Batteux o a Lessing, o a críticos del gusto aún más antiguos y famosos, y todas las reglas por ellos establecidas [...]; pero *yo me tapo los oídos, no deseo escuchar ninguna razón [keine Gründe] ni ningún razonamiento* [*kein Vernünfteln*] [...] (CJ, §33, B141, Ak., 284, traducción levemente modificada, cursivas propias).

Por lo dicho sobre el carácter estético del juicio de gusto puede aceptarse que se trata de un juicio que no se deja *imponer*, en el sentido de que la aprobación del mismo no se deja forzar a través de argumentos probatorios de ningún tipo, ni empíricos ni *a priori*.

En la primera cita, Kant excluye la incidencia de argumentos empíricos basándose en consideraciones fenomenológicas que resultan bastante sugestivas, aunque infortunadamente no las desarrolla ni hace mayor énfasis en ellas. En primer lugar, el autor reconoce acertadamente que la opinión de otros no puede servir como prueba para *forzar* a alguien a reconocer que su juicio debe estar errado: el que diversos críticos de arte y *amateurs*, por ejemplo, desprecien los versos de un poeta no prueba que su poema carezca de belleza, como debería probarle a alguien la incorrección de su juicio el que varias personas, ubicadas en diversas perspectivas, vean un objeto determinado con ciertas características, donde ella creía ver otro distinto.

Kant también advierte que el juicio adverso de otras personas, si bien no sirve como prueba para forzarlo a cambiar de parecer, puede llevarlo a acomodarse a la opinión generalizada para no aparecer como falto de gusto frente a los demás. Evidentemente se trata de una actitud en la que el sujeto se mostraría como heterónomo y es comprensible que dado esto, el autor no se detenga en ella, pues iría en contravía con uno de los elementos que considera como más propios de la apreciación estética: su autonomía. Sin embargo, a mi modo de ver, este comportamiento heterónomo puede considerarse como un rasgo fenomenológico de la formación del gusto que no resulta del todo despreciable, sobre todo para un tratamiento discursivo del fenómeno estético. Esto es algo que el autor reconocía en algunas de sus reflexiones precríticas, al referirse a los rasgos «sociables» del gusto (ver capítulo III, apartado 1). Según se

planteaba entonces, el que una persona se acomode inicialmente al gusto de los demás muestra que, aunque en un primer momento lo haga por vergüenza, reconoce que la opinión de los otros no es despreciable, sino que es algo que merece consideración. Pero esta inicial adhesión irreflexiva puede llevarlo a sopesar su punto de vista, puede llevarlo a tratar de comprender aquello que otros aprecian y por qué lo aprecian; es decir, puede llevarlo a establecer progresivamente ese «soliloquio», ese diálogo interior consigo mismo, que, de acuerdo con la segunda máxima del sentido común lógico, caracteriza al hombre reflexivo, al hombre de mentalidad amplia, a aquel que justamente está dispuesto a confrontar su punto de vista con otras perspectivas ajenas (*infra* cap. VII, 3.1).

De la mano con esto, podría pensarse que no resulta despreciable que el juicio desfavorable de otros pueda hacernos sospechar de nuestro juicio, aunque no pueda convencernos de su incorrección. Pues la sola sospecha puede invitarnos a adoptar la actitud reflexiva antes mencionada, puede llevarnos a abandonar una actitud intransigente con respecto a nuestro juicio —a evitar exigir de otros algo que no podemos demostrar— y a estar abiertos a poner en discusión nuestro punto de vista.

Asimismo, junto a estas consideraciones, Kant también advierte otro elemento fenomenológico pertinente: al constatar la opinión adversa de otros, el que juzga «puede empezar a dudar de haber formado su gusto lo bastante a través del conocimiento de una suficiente cantidad de objetos de cierto tipo». Esto, empero, no tiene por qué significar que tal formación deba restringirse a objetos estéticos de cierto tipo, o más exactamente, según lo sugiere el autor más adelante, que tal formación deba restringirse al modelo de lo clásico; como si en el fondo hubiera una única perspectiva correcta, una norma del gusto preestablecida. Tal formación debería incluir más bien, al modo de Hume, objetos estéticos de diverso tipo (de diversa calidad, estilo), si es que no hay un principio objetivo del gusto y si la pretensión de validez universal no implica la exigencia de que todos los sujetos deban valorar de la misma manera los mismos objetos, sino el ideal, la aspiración a que el acuerdo entre diversas perspectivas, a nivel del sentimiento, sea realizable.

No obstante, a pesar de que Kant reconoce estos elementos fenomenológicos, los cuales pueden relacionarse con una concepción regulativa del principio *a priori* del gusto y pueden dar pie para pensar en un tratamiento discursivo del asunto que podría resultar más consecuente con su fenomenología, no los enfatiza ni los desarrolla. Por el contrario, el autor le da más peso a la actitud intransigente, a la tendencia dogmática que estaría presente en ciertas manifestaciones del fenómeno y, de la mano con esto, insiste en caracterizarlo como monológico, no dialógico, antidiscursivo. Esto puede confirmarse a través de la segunda cita.

Ciertamente, como ya se dijo, Kant tiene razón cuando enfatiza que el acuerdo en cuestiones de gusto no puede imponerse por argumentos probatorios y, por ende, que así como no cabe aducir argumentos empíricos tampoco tiene sentido proponer razones *a priori*. El autor sugiere acertadamente que al estimar un objeto, por ejemplo, un jardín inglés que se encuentre frente a mí, no he llegado a este juicio pensando: «todos los jardines de estilo inglés son bellos, este que veo es un jardín inglés; luego este jardín es bello», sino que el juicio se basa en la mera contemplación placentera del jardín, en la experiencia concreta con el objeto. Sin embargo, el que no se pueda forzar el acuerdo, es decir, el que no se pueda «disputar» y el que no tengan cabida argumentos probatorios de ningún tipo, no significa que deban excluirse todo tipo de argumentos. En efecto, bien podría pensarse, como puede seguirse de la propuesta de Hume en *Sobre la norma del gusto*, que no todos los argumentos son de carácter probatorio y que el carácter estético del juicio no excluye que pueda dar lugar a cierta interacción discursiva, lo que incluye la posibilidad de dejarse apelar, persuadir por las perspectivas ajenas. Afirmar lo contrario sería, en contra de los intentos de Kant, condenar al juicio en cuestión a una zona de completa irracionalidad en la que «discutir» no tendría sentido alguno. Aunque parezca difícil atribuir a Kant esta postura, en la segunda cita se da lugar a esta impresión, al enfatizar que nuestro juicio es completamente sordo frente a cualquier posible argumento o razonamiento que otros puedan ofrecer. Pues si esto es así, si el propio juicio es impermeable frente a lo que otros tengan

que decir, ¿qué sentido tendría discutir en asuntos de gusto? Por ahora parecería entonces que la propuesta de Kant no ofrece una respuesta para resolver las eventuales desavenencias que pueden surgir entre los juicios de gusto particulares, ni para explicar por qué en relación con tales asuntos no resulta vano discutir.

Por otra parte, el mismo autor reconoce que su propuesta para la justificación de los juicios de gusto en general presenta limitaciones para pensar en la justificación de juicios de gusto particulares, si bien insiste en que esto no pone en cuestión la validez de aquella (véase B152-153, Ak., 290-291). De acuerdo con tal propuesta, para justificar un juicio de gusto frente a un eventual interlocutor solo podría aducirse el propio sentimiento de placer como fundamento del mismo; y para justificar que tal sentimiento se atribuya a todos solo podría alegarse un sentido común estético, esto es, una capacidad de sentir común que funcionaría de la misma manera en todos los sujetos, siempre que estos atendieran a la mera forma del objeto y dejaran de lado todo interés. Kant reconoce, empero, que es difícil, si no imposible, determinar para sí y para otros hasta qué punto se ha cumplido a cabalidad con esas condiciones y se ha realizado una correcta aplicación del sentido común estético. De acuerdo con los propios planteamientos kantianos, el desinterés es un criterio bastante incierto, y un criterio que difícilmente puede aducirse frente a otros. Como se señala en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (véase Ak., IV, 407), resulta imposible para un hombre determinar con certeza si actúa o no por motivos interesados. De modo que, si yo mismo no puedo saber si mi placer es o no verdaderamente desinteresado, tampoco puedo pretender que haya aplicado correctamente el sentido común, ni consiguientemente que mi juicio valga efectivamente para todos. Pero si el desinterés se considera como un criterio fundamental para decidir si al enjuiciar un objeto se ha atendido a su mera forma, parecería entonces que no habría criterios para justificar el propio juicio de gusto frente a otros[12].

12 Evidentemente es claro que Kant plantea, como lo considera Wenzel, criterios subjetivos para decidir hasta qué punto un juicio puede o

Sin embargo, el problema mayor de la respuesta señalada reside en que, dados los argumentos de Kant, a favor de la existencia de un sentido común estético sólo hablaría el juicio de gusto mismo que se ha emitido. Como vimos en el apartado anterior, el autor toma como un hecho innegable que el juicio de gusto exige el asentimiento de los demás para inferir que debe haber un sentido común y, a la vez, es remitiéndose a este último que intenta justificar la exigencia que el juicio exhibiría. Pero esto significa que el juicio solo puede respaldarse a través de una razón que encuentra respaldo en el mismo juicio, lo que equivale a decir que este resulta injustificado. Pues, evidentemente, la justificación de un juicio supone que no puede sostenerse por sí mismo sino que hay que aducir razones o elementos adicionales, para sustentarlo.

Así, bien sea que consideren sus alcances para legitimar los juicios de gusto en general, bien sea que se consideren en relación con aquellos particulares, hasta el momento la propuesta kantiana no ha conseguido justificar la exigencia de que todos los demás compartan el propio juicio de gusto; no al menos sin justificar, a la vez —como lo ha destacado Lisímaco Parra (véase 2007, p. 213)—, el dogmatismo en el ámbito estético. En efecto, solo asumiendo

no considerarse como juicio de gusto: que el placer que siente sea desinteresado, que se eleve una pretensión de validez intersubjetiva, que a la base del juicio se encuentre una conformidad a fin subjetiva, que un placer se sienta como necesario (véase Wenzel, 2000, p. 121). Pero a mi modo de ver, estos criterios no le permiten defender su juicio frente a otros y tampoco le permiten al sujeto, como lo considera Wenzel, formular adecuadamente un juicio de gusto. Pues: (1) como ya se señaló, el sujeto no puede saber con certeza si su placer es desinteresado; (2) que eleve una pretensión no significa que tenga derecho a elevarla, que pueda defenderla ante todos; (3) la conformidad a fin subjetiva, según la misma argumentación de Kant, solo puede sentirse a través del placer desinteresado, o en otros términos, el desinterés sería lo que podría indicar esta conformidad (y ya se sabe por (1) lo que esto implica); (4) el que sienta que su placer es necesario no lo autoriza a exigir que otros también lo sientan. Todo esto muestra que los criterios subjetivos mencionados no pueden considerarse como criterios intersubjetivos, ni como criterios a los que el sujeto podría apelar para justificar que su juicio pueda valer como juicio de gusto.

una posición dogmática podría pretenderse que otros acepten un juicio para el cual no se poseen criterios determinados y cuya justificación dependería de una presunta facultad constitutiva del ánimo humano a favor de cuya existencia solo hablaría el juicio de gusto mismo.

3. Entre el supuesto de una autonomía desvinculada y el ideal de una formación del gusto

> […] acerca de todo juicio que debe dar prueba del gusto del sujeto se exige que el sujeto juzgue por sí mismo sin tener necesidad de ir a tientas, por medio de la experiencia, entre los juicios de los otros e instruirse previamente acerca de su complacencia o displicencia ante el mismo objeto […]. De ahí que un joven poeta no se deje apartar de la persuasión [*Überredung*] de que su poema es bello por el juicio del público ni por el de sus amigos; y cuando les presta oídos, no ocurre esto porque ahora lo juzgue de manera distinta, sino porque, aun teniendo todo el público (al menos a propósito de él) un gusto errado, encuentra en su deseo de aprobación la razón para acomodarse al devaneo común (aun en contra de su juicio). Solo más tarde, cuando su facultad de juzgar se haya aguzado a través de la práctica [*durch Ausübung mehr geschärft worden*], desiste él voluntariamente de su juicio anterior; del mismo modo como hace con sus juicios que reposan completamente en la razón. El gusto tiene simplemente pretensión de autonomía. Hacer de juicios ajenos fundamento del propio sería heteronomía (CJ, §32, B 137, Ak., 282).

La pretensión de autonomía a la que Kant se refiere en estas palabras puede relacionarse con la impermeabilidad frente a cualquier argumento que, de acuerdo con lo señalado en el apartado anterior, sería característica del enjuiciamiento estético. Que al juzgar un objeto como bello no se considere lo que otros opinan o recomiendan, ni alguna consideración distinta a lo que el mismo sujeto siente, significa, desde el punto de vista de Kant, que el que emite el juicio de gusto lo hace desde una posición que considera autónoma. En este sentido, la autonomía sería equivalente a una

posición completamente desvinculada de las perspectivas ajenas y en general de todo referente externo al propio sentimiento del sujeto (creencias, costumbres o tradiciones, moda). De esta forma, se supone que el mero sentimiento del sujeto, si es desinteresado, se funda en una capacidad humana común que representa la voz universal de la humanidad y que contiene dentro de sí todas las perspectivas posibles. Es por esto que la apertura al juicio de los otros se plantea como innecesaria. Así, en este punto, como resulta patente si se recuerda lo mencionado en el capítulo I (apartado 4), Kant refleja muy bien un ideal típicamente moderno, que se recoge en la máxima central de la ilustración del pensar por cuenta propia y que pone en cuestión, como referente y criterio de juicio, todo aquello que resulte ajeno al propio sujeto.

El joven poeta mostraría entonces una actitud autónoma cuando, al evaluar su poema, escucha solo al placer desinteresado que siente frente él y cierra sus oídos a las voces que ponen en tela de juicio la belleza del mismo. En esa medida, su posición no se encontraría distante de aquel a quien, de acuerdo con la *Antropología*, «le basta su propio gusto, por malos que los demás puedan encontrar o por mucho que puedan censurar o hasta ridiculizar sus versos, cuadros, música, etc.», y que allí se define como «egoísta estético [*ästhetischer Egoist*]». Tal egoísta «se priva a sí mismo de progresar y mejorar, aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y buscando solo en sí la piedra de toque de lo bello en el arte» (Ak., VII, 129-130). Así, a pesar del mismo autor y sin salirnos de sus propias consideraciones —que ciertamente se encuentran en un texto en el que prevalece una perspectiva más empírica que trascendental— parecería que el ideal de autonomía desvinculada, que ha salido a relucir hasta el momento, daría lugar a una forma de egoísmo, de aislamiento con respecto a las perspectivas ajenas.

No obstante, de acuerdo con las palabras citadas de la Tercera Crítica, el joven poeta podría cambiar de parecer sobre su poema después de un tiempo, al modificarse su gusto en general. Kant alude a esta posible transformación en el gusto del poeta en términos de un progreso, de un mejoramiento, ya que se refiere a la opinión inicial de este en términos de persuasión [*Überredung*] y,

como vimos en el capítulo IV (apartado 4), esto implica sostener como verdadera una opinión falsa. Además, considera que tal transformación ha sido posible gracias a que la facultad de juzgar de aquel se ha aguzado a través de la práctica, es decir, se ha perfeccionado, se ha hecho más fina, más sensible. A continuación, y mostrando bastante cautela, el autor indica cuál es esa práctica que puede aguzar el gusto:

> Que con derecho se encomie las obras de los antiguos como modelos [*Mustern*] y se llame, a sus autores, clásicos, a manera de una cierta nobleza entre los escritores que por su precursoriedad le diesen leyes al pueblo, parecería indicar fuentes *a posteriori* del gusto y contradecir la autonomía de este en cada sujeto. Pero [...] no hay un solo uso de nuestras fuerzas, por libre que pueda ser, ni aun de la razón (que debe extraer *a priori* todos sus juicios de la fuente común) que no incurriese —si cada sujeto tuviera que empezar siempre y totalmente desde la rudimentaria disposición de su natural— en ensayos erróneos, de no haberle precursado otros con sus ensayos, y no para hacer de los sucesores simples imitadores, sino para poner a otros, a través de su proceder, en la huella, a fin de que busquen en sí mismos los principios y tomen su propio camino a menudo mejor [...]. Pero, entre todas las facultades y talentos es el gusto, precisamente, aquel que ha mayormente menester —porque su juicio no es determinable por conceptos y preceptos— de ejemplos de aquello que en el curso continuo de la cultura se ha conservado por más tiempo en aprobación, a fin de no volverse, al punto otra vez zafio [*ungeschlacht*] y caer de nuevo en la rudeza [*Rohigkeit*] de los primeros ensayos (CJ, §32, B138-139, Ak., 282-283).

En estas palabras se confirma que, desde el punto de vista kantiano, cabe distinguir entre gustos «zafios», «toscos», «primitivos», «bárbaros», de otros «afinados», «cultivados», «civilizados». Esto es algo que ya se había encontrado en el tercer momento, cuando se sugirió que un gusto bárbaro es aquel que juzga algo como bello por su atractivo o emoción; aquel que no puede apreciar desinteresadamente un objeto por su mera forma o, en términos del plan-

teamiento kantiano, aquel que no puede formular «juicios estéticos puros» (ver cap. v, 3.2.2). Pues bien, a la luz de la cita, aquello que permite el progreso de un estado al otro, aquello que puede afinar un gusto aún tosco como el del joven poeta, es la práctica en los ejemplos de los clásicos. De modo que, como se sospechaba en el capítulo anterior, parecería que un juicio de gusto puro no es más que un gusto formado en el modelo clásico.

Ahora bien, en las palabras citadas el autor se da cuenta de la dificultad a la que se enfrenta, al plantear que el gusto —pese a su insistencia en la autonomía de esta capacidad—requiere en todo caso de la formación en el modelo clásico y, consiguientemente, en cierta tradición. Pero, desde su perspectiva, esto no implica asignarle fuentes *a posteriori* al gusto ni negar su carácter autónomo, como no significa hacerlo cuando se reconoce la necesidad de formación en ámbitos de la razón pura como la matemática o la moral. A su modo de ver, el punto decisivo estaría en reconocer que tal formación no significa la imitación [*Nachahmung*] mecánica de lo que otros han realizado en los diversos ámbitos sino su sucesión [*Nachfolgen*]. Y esto último supondría entender a los predecesores como puntos de referencia, de los cuales partir o de los cuales distanciarse, para «tomar en sí mismo los principios y tomar su propio camino» —aquel que su razón o su juicio le muestren como más acertado— que podría ser incluso mejor, pues evitaría las fallas o imprecisiones de los predecesores.

Además, a fin de no resultar inconsistente con respecto a la impermeabilidad del gusto frente a cualquier regla, precepto o concepto en general, el autor advierte que en este caso, a diferencia de lo que sucedería en los ámbitos de la razón, no se trataría de una formación en principios sino en ejemplos clásicos. Esto equivaldría a una práctica en aquello que se ha conservado como objeto de admiración a través del tiempo y que, según aclara más adelante refiriéndose a las artes de la palabra, deben estar escritos en lenguas antiguas y muertas, pues solo los modelos escritos en estas «y que ahora solo se conservan como lenguas sabias, pueden llegar a ser

clásicos»[13]. La formación en tales ejemplares, según se precisa en la cita, resultaría fundamental para el pulimento del gusto, precisamente porque en este caso no habría pautas determinadas que sirvieran como punto de referencia sobre el camino a seguir.

De esta forma Kant sugeriría que, al tomar como ejemplo a los modelos clásicos, se podría llegar a juzgar autónomamente («buscar en sí mismo los principios y tomar por su propio camino»), y se podría progresar («encontrar un camino que podría ser mejor») tanto en la apreciación estética como en la creación artística, según puede seguirse de ciertos señalamientos posteriores a este respecto (véase CJ, §47, B183-187, Ak., 308-310). De modo que, por una parte, la formación en tales modelos y no en su imitación, sería lo que permitiría juzgar autónomamente desde un punto de vista estético, así como afinar, mejorar, aguzar el propio gusto. Por otra parte, un juicio de gusto cultivado o afinado, sería aquel que podría juzgar espontáneamente, de acuerdo con el modelo en el que se ha formado, sin apegarse mecánicamente a él, sin adoptar una actitud imitativa.

Parecería entonces que la autonomía del gusto, la capacidad para juzgar un objeto sin atender a ninguna tradición o perspectiva distinta al propio sentimiento desinteresado, sería el resultado de la formación en cierta tradición. De suerte que, el gusto más autónomo sería aquel que ha incorporado mejor un modelo externo. Esto, sin embargo, no puede sino significar el cuestionamiento de esa misma autonomía, o por lo menos de ese ideal de autonomía desvinculada que ha aparecido en lo anterior. Así, al igual que en las teorías estéticas de Hutcheson y de Burke (ver cap. II, 2.3), en la propuesta de Kant también parece crearse un hiato entre lo que pretende y lo que termina suponiendo implícitamente.

13 En palabras textuales: «Los modelos del bello arte son, por eso, las únicas guías que pueden traerlo a la posteridad, lo que no puede ocurrir a través de meras descripciones (sobre todo no en la rama de las artes de la palabra); y aun en estas solo los modelos que están en lenguas antiguas y muertas y que ahora solo se conservan como lenguas sabias, pueden llegar a ser clásicos» (CJ, §47, B 185-186, Ak., 310).

Si, de acuerdo con esto, un juicio de gusto puro, autónomo, es el resultado de la formación en el modelo clásico, y si a la luz de lo dicho Kant toma como punto de partida, tanto del análisis como de la deducción, la realidad de tal juicio, parecería que el punto de partida de la investigación, en ambos casos, es un juicio de gusto formado, y un juicio de gusto formado en cierta tradición, concretamente, en el modelo clásico. Esto ciertamente trae consigo, como lo ha sugerido Lisímaco Parra, una limitación para los alcances de la validez que se le atribuye al juicio en cuestión y para la investigación misma. Pues, si esta última se basa en el concepto de gusto clásico, esto significaría que su pretensión de validez universal está limitada a cierta tradición, de suerte que, cuando se emite un juicio tal se podría aspirar a que resultara válido para los que la comparten, aunque no más allá de ella, como lo pretende Kant. Pero, si en lugar de hacer esto el autor supone que el modelo clásico se acomoda a su planteamiento trascendental, habría que conceder que el interés de la estética kantiana se limitaría a aquellos estilos que responden al modelo que quedaría justificado a través de ella. De suerte que «una crítica del gusto a secas, sería en realidad una crítica del gusto clásico» (véase Parra, 2007, pp. 221-222)[14].

4. La comunicabilidad del gusto desde el punto de vista trascendental

A la luz de las consideraciones realizadas en el capítulo anterior y en el presente, resulta claro que al interpretar al juicio de gusto desde el punto de vista trascendental y al concebirlo por analogía con los juicios de conocimiento, se disuelve la ambigüedad que, como apareció en el capítulo III, caracterizaba al planteamiento kantiano sobre la comunicabilidad del gusto en el periodo precrítico. En varias de las reflexiones de ese periodo se puso de manifiesto la transposición de dos nociones distintas de comunicabilidad: por una parte, la idea de que esta depende enteramente

14 Apelando a otras consideraciones y dándole otra significación, esta limitación de la estética kantiana a un gusto particular también ha sido señalada por Rosario Assunto (véase 1989, pp. 73-115).

de elementos que son comunes a todos los hombres, en el contexto de las *Reflexiones*, las leyes de la sensibilidad; y por otra, la idea de que la comunicabilidad del gusto se alcanza en el trato social, en la comunicación entre las personas. En el primer caso, como se ve, es en último término la idea de una subjetividad universal la que permite hablar de comunicabilidad, mientras que en el segundo la intersubjetividad se da a través de la consideración de los otros, en la comunicación misma. En el primer caso no se requiere la presencia de otros para afirmar la comunicabilidad del propio sentimiento, en el segundo caso sí. Así, desde este segundo punto de vista, se insiste en que sin otros no habría enjuiciamiento estético y, consiguientemente, que el gusto no podría darse en soledad; es decir, se asume que el acuerdo no puede suponerse de antemano como algo que está posibilitado por el andamiaje humano, como se sigue del primer punto de vista, sino como algo que hay que construir a través de la consideración de los otros y de sus posibles perspectivas (ver cap. III, 1.1).

Ahora bien, en la Tercera Crítica resulta claro que si el juicio de gusto puede considerarse como comunicable, ello no depende en absoluto de una posible interacción con los otros, sino de que pueda aducirse como fundamento un principio *a priori* y, más exactamente, un principio constitutivo del ánimo humano que representaría inmediatamente la voz de todos los sujetos. De modo que en este texto la ambigüedad desaparece, toda vez que la segunda perspectiva comentada es desplazada por la primera. Con este desplazamiento, empero, no solo se excluye —con razón— que la comunicabilidad del gusto pueda identificarse con un consenso fáctico, sino que también se descarta —de manera cuestionable— que se trata de una *aspiración* que invita a la confrontación con otros puntos de vista posibles, en la urdimbre de interlocución. Esto puede confirmarse cuando se considera la idea de «pluralismo» que se impone en la *Crítica de la facultad de juzgar*:

> Si, pues, el juicio de gusto ha de valer no como *egoísta*, sino según su interna naturaleza, es decir, por sí mismo y no por los ejemplos que otros dan de su gusto, [si entonces ha de valer] necesariamente como pluralista [*pluralistisch*], si como tal se

> le considera digno de poder exigir [*verlangen*] a la vez que cada cual deba adherirse a él, debe, entonces, haber en su fundamento algún principio a priori (sea objetivo o subjetivo) al que jamás pueda llegarse espiando las leyes empíricas de las alteraciones del ánimo, porque estas solo dan a conocer cómo se juzga, pero no mandan cómo se debe juzgar, y de tal suerte que el mandamiento sea *incondicionado* [*unbedingt*]; y esto es lo que los juicios de gusto suponen, en cuanto piden que la complacencia esté ligada *inmediatamente* con la representación (CJ, B130, Ak., 278).

Dejando de lado la polémica con Burke que se encuentra en el contexto de la cita, esta pone claramente de presente que si el juicio de gusto ha de considerarse como no egoísta y, en tanto tal, como pluralista, ello no se debe a que se encuentre abierto a la pluralidad de posibles puntos de vista, como podría pensarse si se considera la segunda máxima del sentido común lógico (véase §40, B158-9, Ak., 294-5) o la noción de pluralismo que se encuentra en la *Antropología* (Ak., VII, 128-130). Más bien, su carácter no egoísta se atribuye exclusivamente al hecho de que pueda basarse en un principio *a priori*, exigible de todos los sujetos. A diferencia de lo que puede derivarse de esos contextos en los que prevalece un punto de vista más bien empírico, desde el punto de vista trascendental no entrarían en consideración las diferencias que puedan darse entre los sujetos (ver cap. IV, 3.2), sino «el sujeto en general» y lo que resulta válido para ese sujeto (Wenzel, 2000, p. 95). Como bien lo destaca Wenzel: «desde un punto de vista estrictamente filosófico trascendental no hay una pluralidad de sujetos que juzgan, sino solo un sujeto en general; no hay por ende tampoco una *pretensión* de validez *intersubjetiva*, sino validez para el sujeto en general» (2000, p. 165).

En la medida en que en la Tercera Crítica el gusto se caracteriza por un ideal de autonomía desvinculada que supone el aislamiento frente a puntos de vista ajenos, parecería claro que, para el Kant crítico, el punto de vista de los otros no debe jugar ningún papel fundamental en el enjuiciamiento de algo como bello. Esto, en todo caso, no resulta sorpresivo: cuando se asume que la inter-

subjetividad debe explicarse en términos de disposiciones humanas compartidas, se acepta también que la posibilidad de acuerdo depende de estructuras subjetivas que hay que actualizar a través de cierta formación. De esta forma, se excluye que el acuerdo sea una aspiración a promover discursivamente, en la urdimbre de interlocución. Más aún, en la medida en que el gusto se conciba como una capacidad constitutiva del ánimo humano, a la que cada cual podría apelar para intentar obligar al acuerdo, la interacción dialógica entre los posibles puntos de vista no puede cumplir ningún papel determinante. De modo que, desde este esta perspectiva, el acuerdo es algo que se *exige* por elementos que se suponen compartidos, no algo que se *espera* alcanzar comunicativamente. Así lo enfatiza Kant al concebir al gusto como un «sentido común estético», en los siguientes términos:

> Por *sensus communis* hay que entender, no obstante, la idea de un sentido común a todos, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en pensamiento (*a priori*), el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio, por así decirlo, a la entera razón humana y huir así de la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas privadas que pudiesen fácilmente ser tenidas por objetivas, tendría una desventajosa influencia sobre el juicio. Ahora bien: esto último sucede por atener el propio juicio a otros juicios, no tanto efectivamente reales, como más bien meramente posibles, y ponerse en el lugar de los otros, en la medida en que simplemente se hace abstracción de las restricciones que están asociadas de modo casual a nuestro propio enjuiciamiento; lo cual, a su vez, se lleva a cabo mediante la omisión —todo lo posible— de aquello que es materia, es decir, sensación, en el estado representacional y prestando atención únicamente a las peculiaridades formales de la propia representación o del propio estado representacional […] (§40, B157, AK., 293-294).

En estas palabras resulta claro que si al emitir el juicio de gusto puede tenerse en cuenta «el modo representacional de cada uno de los demás», y es posible «ponerse en el lugar de otros», ello

solo sucede al hacer abstracción de aquellos elementos que pueden particularizar el propio juicio, concretamente, de la materia de la sensación, para atender exclusivamente a la forma de la representación y a su conformidad con respecto al propio estado representacional. No se trata entonces de abrirse al punto de vista de otros ni de confrontar el propio juicio con perspectivas ajenas, sino de juzgar de acuerdo a condiciones que pueden ser compartidas por todos los demás. La comparación que Kant propone con el sentido común lógico y sus máximas, a las que nos referiremos más adelante (*infra* cap. VII, 3.1), no debe inducir a equívocos: al concebir al gusto como una especie de sentido común, el autor no lo está identificando con el sano entendimiento ni está señalando que las máximas de este sean aplicables a aquel. Al contrario, lo que se propone es diferenciarlos para sugerir que el gusto, como sentido común estético, puede alcanzar de manera inmediata y espontánea lo que desde el punto de vista del sentido de común lógico, como se sigue de sus máximas, es el resultado de ciertas actitudes y de un arduo proceso de reflexión[15]. Esto resulta claro cuando Kant señala que «el gusto puede ser llamado *sensus communis* con más derecho que el sano entendimiento; y que la facultad de juzgar estética puede, antes que la intelectual, llevar el nombre de un sentido a todos común si se quiere usar la palabra sentido a propósito del efecto de la mera reflexión sobre el ánimo, pues en tal caso se entiende por sentido el sentimiento de placer» (§40, B160, Ak., 295). La idea de Kant es que al enjuiciar una forma, al atender meramente a esta, dejando de lado la materia de la sensación, se está juzgando ya autónomamente y a la vez teniendo en cuenta el punto

15 La indistinción entre «sentido común lógico» y «sentido común estético» está presente, implícita o explícitamente, en algunas de las lecturas recientes que han insistido en el significado político de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Tal es el caso de las interpretaciones de Ernst Vollrath (1977, pp. 140-173) y Hannah Arendt (1982, pp. 65-72), a quien Rivera de Rosales acusa acertadamente de tal indistinción (Rivera de Rosales, 2005, pp. 23-29); pero también puede verse en las lecturas de Luc Ferry (1993, pp. 93-99); Francesca Menegoni (1990, pp. 13-50); Marina Savi (1998, pp. 72-106); Henry de Ternay (1988, pp. 557-563), (2005, pp. 45-46); Alessandro Ferrara (1988, p. 40); y Martin Jay (2003, pp. 163-165), por citar algunos.

de vista de los demás. Pues el objeto se estimaría sin atender a nada distinto al propio sentimiento y este tendría por fundamento condiciones compartidas por todos los sujetos. Así, a la luz de lo dicho, para emitir un juicio de gusto propiamente no haría falta ponerse en el lugar de otros o considerar diversas perspectivas, ya que de lo que se trataría es de juzgar desde un punto de vista universal. Y esto se conseguiría ateniéndose a la mera forma del objeto, a su conformidad con respecto a las fuerzas representacionales o, en palabras de Kant, «prestando atención únicamente a las peculiaridades formales de la propia representación o del propio estado representacional» (§40, B157, Ak., 294).

La asunción kantiana de que al emitir un juicio de gusto no se deba ni se pueda estar abierto a otros puntos de vista posibles también se hace evidente desde la idea reiterada de acuerdo con la cual tal juicio resulta impermeable frente a cualquier tipo de argumentos y, por ende, frente a toda interacción discursiva. Kant asume, como apareció antes (ver apartado 2 de este capítulo), que todo argumento es probatorio y que toda interacción discursiva se reduce a forzar la adhesión irrestricta de otros, a través de argumentos de este tipo. Por esto, si el juicio de gusto es sordo a este tipo de argumentos, tendría que serlo frente a toda práctica discursiva. De esta forma el autor parece dejar de lado un planteamiento que se encontraba en sus consideraciones sobre la opinión y la creencia. A la luz de este, a falta de criterios objetivos, de razones probatorias para forzar el acuerdo por medios demostrativos, el ejercicio comunicativo de exponer los propios juicios frente a otros resultaría fundamental. En efecto, es justamente cuando no se puede alcanzar el acuerdo por tales medios, cuando no se puede *disputar* con otros, cuando más se requiere abrirse y dejarse apelar por las perspectivas ajenas, y cuando, consiguientemente, más sentido tiene *discutir*. Al confrontarse con otros se podría descubrir si lo que se propone puede sostenerse, puede ser reconocido o incluso validado por esos otros, o si en caso contrario se trata de una apreciación que debería reconsiderar o conservar solo para sí.

Ciertamente, como se advirtió en el capítulo IV, en este caso la comunicabilidad no podría entenderse en términos de coin-

cidencia, de unanimidad, ni tampoco como un acuerdo exigible de todos, sino solo como un consenso esperable al que se aspira cuando el propio juicio se confronta con otras perspectivas en la urdimbre de interlocución (ver cap. IV, 4.2). Pero como el autor insiste en pensar que la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto es una exigencia de asentimiento universal, análoga a la que exhiben los juicios de saber, y que como tal solo puede ser justificada aduciendo algún principio constitutivo, desestima la posibilidad de que pueda concebirse como una aspiración, que pueda orientar el propio juicio en la interacción comunicativa con otros.

Empero, el *quid* del problema podría estar justamente en tal asunción, es decir, en asumir que la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto puede interpretarse como análoga a la de los juicios de saber.

5. ¿Hacia una reformulación de la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto?

El fracaso de la tentativa kantiana por justificar la pretensión de validez intersubjetiva que se encuentra expresada al afirmar que algo es bello no debe significar necesariamente que tal pretensión resulte absurda sino que, como se señalaba en el capítulo anterior (ver cap. V, 2.5), podría indicar que esta no ha sido comprendida ni caracterizada adecuadamente. Como ya se reiteró, bien podría reconocerse con Kant que al usar ese juicio damos a entender que no expresa algo meramente privado sino algo compartible por otros hombres. Pero junto a esto habría que advertir también que el fenómeno muestra que solemos disentir en esta materia, y que cuando logramos un acuerdo no lo conseguimos por medios contundentes, ni tampoco como un acuerdo definitivo y pleno.

En el capítulo IV de esta investigación vimos que, desde el punto de vista de Kant, los juicios de saber son aquellos con respecto a los cuales es posible forzar el acuerdo por medios contundentes (demostraciones o experimentos), aquellos que pueden pretender un asentimiento pleno. Allí también se puso de manifiesto que hay otro tipo de juicios, los de opinión y los de creencia, que no son susceptibles de ser probados por tales medios, y acerca de los cuales

consiguientemente no es posible forzar el asentimiento, pero que no pueden considerarse como asunciones meramente privadas, incomunicables. Se trataría más bien de asunciones acerca de las cuales cabría esperar un acuerdo provisional, relativamente bien fundado.

Así, estas consideraciones indican que si ha de concebirse al juicio de gusto por analogía con otro tipo de juicios, lo más indicado sería pensarlo como análogo a los juicios de opinión o a los de creencia, y no como si fuera similar al juicio de saber. Sin embargo, y a pesar de que Kant reconoce que se trata de un juicio estético y, en tanto tal, de un juicio no asimilable a un juicio de conocimiento, al caracterizar su pretensión de validez intersubjetiva en términos de una exigencia de asentimiento exhaustivo, opta por pensarlo como si fuera análogo al juicio de saber y como si tuviera que justificarse de manera similar a este. La pregunta central de la investigación kantiana se reformularía entonces de la siguiente forma: ¿cómo es posible que un juicio estético pueda exigir el asentimiento universal que le corresponde al conocimiento, sin ser un juicio de conocimiento y sin poder fundarse en sus mismas condiciones?

A pesar de todo, por lo dicho resulta manifiesto que ni las consideraciones fenomenológicas ni el uso que se le da a la expresión, en los que la exposición se apoya, muestran que el juicio de gusto deba concebirse en estos términos. Como resultado, el análisis kantiano se caracteriza por formulaciones paradójicas, tensas, que muestran la dificultad de encasillar un fenómeno en un andamiaje conceptual que le resulta ajeno. Esto se pone de manifiesto en la formulación de una exigencia de asentimiento que no se puede sustentar en fundamentos objetivos sino subjetivos, y en la idea de que el enjuiciamiento estético supone las mismas condiciones del conocimiento solo que dándoles un uso subjetivo; nociones estas que, como vimos, no dejan de resultar problemáticas desde la misma epistemología kantiana.

Parecería entonces que, al igual que Hutcheson y Burke, Kant reconoce la especificidad del gusto con respecto a otros ámbitos, especialmente con respecto al conocimiento; y sin embargo, al igual que ellos, intenta concebirlo desde la misma perspectiva y

desde el mismo aparato conceptual que adopta para formular las cuestiones propias de aquel: asumiendo que debe basarse en condiciones constitutivas del andamiaje cognoscitivo humano con las que todos tendrían que concordar. De esta forma, los tres autores parecen pensar que el conocimiento o sus presuntas fuentes constituyen la única alternativa firme para posibilitar una comunicabilidad que, dado el contexto social moderno, se ha vuelto problemática (ver cap. I). Así como Hutcheson insistía en plantear como fundamento del gusto un sentido interno, y Burke apelaba al funcionamiento uniforme de la sensibilidad humana, Kant propone, más allá de las diferencias metodológicas que lo separan de estos autores, que la exigencia de asentimiento que ha encontrado en el juicio de gusto solo puede fundarse en un sentido común estético, es decir, en un principio constitutivo del ánimo humano, que defiende como condición subjetiva del conocer.

Ahora bien, que Kant no logre mostrar la existencia de un sentido común estético como principio constitutivo de la experiencia ni que el juicio de gusto descanse en un principio tal, dejaría abierta la posibilidad, ya mencionada (ver cap. V, 3.3.2), de que se remitiera a un principio regulativo. En este caso, su pretensión de validez intersubjetiva no se concebiría en términos de una exigencia de asentimiento de todos los sujetos, sino en términos de una aspiración, como en el caso de los juicios de creencia. Se trata de la opción más convincente que puede obtenerse siguiendo algunos señalamientos kantianos. No se trata, sin embargo, de la única salida posible. En efecto, remitiéndose a algunos pasajes de la «Analítica de la facultad de juzgar estética» pero, en especial, de la «Dialéctica», algunos autores como Crawford (1974, pp. 125-159) y Rogerson (1986, pp. 65-166) han defendido con argumentos plausibles que la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto debe interpretarse en términos de una exigencia, no sustentable teóricamente sino moralmente. De modo que, antes de poder concluir que el planeamiento kantiano no puede justificar la exigencia de asentimiento que encuentra en el juicio sobre lo bello, e incluso que esta es un rasgo inadecuado para caracterizarlo, habrá que examinar si, como lo consideran los autores mencionados, tal

exigencia resulta sustentable desde un punto de vista moral. Al revisar los argumentos de la «Dialéctica» nos confrontaremos entonces con esta posibilidad.

VII. La «Dialéctica» de la crítica del gusto

> […] *discutir* y *disputar* son, sin duda, una sola cosa, en cuanto buscan suscitar, a través de la recíproca resistencia de los juicios, la unanimidad de estos; pero son diversos, en cuanto el último espera llevarlo a efecto de acuerdo a conceptos determinados, asumiendo, por tanto, conceptos objetivos como fundamento del juicio. Mas ahí donde esto se considera irrealizable, del mismo modo se juzga irrealizable el disputar (CJ, §56, B233, Ak., 338).

COMO ES SABIDO, KANT concluye su investigación sobre los juicios sobre lo bello, contenida en la primera parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*, con una «Dialéctica de la facultad de juzgar estética». Se trata de un tramo textual al que se le ha dedicado más bien escasa atención, y en el que no obstante, algunos comentaristas, como los ya citados Crawford y Rogerson, encuentran el paso definitivo que daría término a la justificación de los juicios de gusto, iniciada en la «Analítica de la facultad de juzgar estética». De acuerdo con las lecturas relativamente divergentes de estos dos intérpretes, es en la «Dialéctica» donde Kant haría explícito el nexo entre gusto y moral, que había sugerido en otros lugares del texto, y es este nexo el que lograría justificar la exigencia de asentimiento que se encontraría expresada en los juicios sobre lo bello. Por esto, antes de poder concluir que la justificación de esta exigencia resulta fallida, resulta fundamental confrontarse con esta posible interpretación.

En primer lugar, habrá que ver cuál es el papel que Kant le asigna a la «Dialéctica» en relación con la «Analítica»: si la primera debe entenderse como un complemento de la segunda, como lo consideran Crawford y Rogerson, o si estas dos secciones deben verse como dos puntos de vista distintos para resolver el problema del gusto. En uno y otro caso habrá que examinar hasta qué punto, como lo proponen los comentaristas mencionados, este tramo ar-

gumentativo consigue dar cuenta de la exigencia de asentimiento que Kant encuentra expresada en los juicios sobre lo bello.

La tesis que se intentará defender en este último capítulo de la investigación es que la «Dialéctica» plantea efectivamente una posible conexión entre gusto y moral. Pero tal conexión, más que complementar la tentativa de justificación que se encuentra en la «Analítica», ofrece una perspectiva distinta para realizar la justificación requerida. Concretamente, si en la «Analítica» la exigencia de asentimiento que se encontraría expresada en el juicio de gusto se intentó justificar desde un punto de vista epistemológico, en la «Dialéctica» tal exigencia se intentará justificar desde un punto de vista moral.

En efecto, en la «Dialéctica» Kant intentará establecer explícitamente, a través de la experiencia de lo bello, un posible puente entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la libertad, tal y como lo había anunciado en la segunda introducción a la Tercera Crítica (véase CJ, BXIX-XX; Ak., 175-176). La consideración de esta posible conexión supone una preocupación por concebir formas posibles en que la moralidad puede ser sensibilizada, y es cierto que esta preocupación en principio puede parecer ajena a una concepción moral como la que se desprende de la *Fundamentación* y de la Segunda Crítica; es decir, cuando se entiende como una moralidad «puramente interior» que se fundamenta en un mandato de la razón, independiente de la sensibilidad, y que requiere por parte del hombre de una elevación sobre, y de un dominio de, la sensibilidad. Empero, no hay que perder de vista que, como lo destaca Heymann, «la transmundaneidad de la razón práctica ha sido siempre solo la mitad del cuento, y aún menos que esto. Se trata de una razón *práctica*, es decir de una razón especialmente interesada en comportamientos efectivos en nuestro mundo». Y por esto mismo, como lo advierte el citado comentarista, la «constricción que la razón ejerce necesariamente sobre la sensibilidad no equivale a la conquista de una realidad ajena; [pues] la razón es práctica solo gracias a las capacidades naturales de la vida sensible y activa, así como la razón es teórica en relación con el entendi-

miento, al cual conocemos solo como una referencia a una posible experiencia» (Heymann, 1999, p. 172).

Sin embargo, aunque a través de la «Dialéctica» pueda obtenerse una concepción de la moralidad más compleja y rica que la que suele recabarse de la Segunda Crítica, y aunque pueda mostrarse que, antes que una desvinculación entre gusto y moral, la estética kantiana intenta proponer una posible articulación de ambas esferas, en todo caso se argüirá que este tramo textual no logra lo que, según las interpretaciones de Crawford y Rogerson, se proponía: justificar que en cuestiones de gusto el acuerdo de todos sea algo que pueda exigirse, algo que pueda imponerse a todos como deber (como puede imponerse, desde el punto de vista kantiano, la adhesión a ley moral fundamental). Más bien, como se indicará al final del capítulo, lo que esta tentativa puede sugerir es la posibilidad de entender la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto como una *aspiración*, como algo nunca plenamente realizable, pero que intentamos alcanzar guiados por un concepto indeterminado, por una idea de la razón.

1. El punto de vista de la «Dialéctica»

> No resta, pues, ningún concepto de una dialéctica que pudiera concernir al gusto más que el de una dialéctica de la *crítica* del gusto (no del gusto mismo) en vista de sus *principios*; en efecto, acerca del fundamento de la posibilidad de los juicios de gusto en general surgen conceptos en recíproco conflicto de modo natural e inevitable. La crítica trascendental del gusto contendrá, pues, una parte que pueda llevar el nombre de una dialéctica de la facultad de juzgar estética, solo si se encuentra una antinomia de los principios de esta facultad que vuelva dudosa la legitimidad de la misma, y, con ello, su posibilidad interna (CJ, §55, B232, Ak., 337).

De acuerdo con estas palabras, al considerar el «fundamento de la posibilidad de los juicios de gusto en general», y no el gusto como tal, o juicios de gusto particulares, «surgen conceptos en re-

cíproco conflicto de modo natural e inevitable»[1]. La idea que Kant intenta sugerir con esta afirmación y que desarrollará en el siguiente parágrafo es que cuando se enfrentan las concepciones más comunes o usuales sobre el gusto, surge necesariamente un conflicto dialéctico. Esto ocurre porque con ellas se pondrían de manifiesto dos conceptos recíprocamente excluyentes para referirse al mismo asunto, y todo conflicto dialéctico se caracteriza, justamente, como resulta claro si se examinan las antinomias de la Primera Crítica, por la incompatibilidad lógica que se genera entre dos conceptos mutuamente excluyentes, que se refieren a un mismo objeto; piénsese por ejemplo en la tercera antinomia que surge cuando se trata de aplicar al mismo sujeto dos principios mutuamente excluyentes, como el principio de causalidad de la naturaleza y el principio de causalidad por libertad. Como se verá a continuación, un conflicto dialéctico de este tipo emerge cuando dos

1 Empero, la consideración inicial que Kant sugiere para explicar por qué una dialéctica surge a nivel de la fundamentación de los juicios de gusto y no a nivel de los juicios de gusto particulares no me parece convincente. El autor supone que una dialéctica solo puede darse entre juicios que tengan una pretensión *a priori* de validez universal, pues solo en este caso resulta lógicamente incompatible sostener a la vez dos juicios que expresan puntos de vista opuestos. Pero podría pensarse que este es precisamente el caso cuando alguien dice que algo es bello y otra persona lo niega: al expresar lo primero se estaría señalando que todos los sujetos deberían reconocer como bello el objeto en cuestión, y al señalar lo segundo, que no deberían hacerlo. En cambio, cuando la oposición se da entre juicios que no tienen pretensión de validez universal sino validez privada, como los juicios sobre lo agradable, puede sostenerse al mismo tiempo que un juicio resulte válido para uno pero no para otro, sin que se de incompatibilidad lógica. No obstante, Kant no llega a esta conclusión, sino que plantea que una dialéctica del gusto debe referirse a fundamentaciones distintas de los juicios de gusto y no a la oposición entre juicios de gusto particulares. Pues, arguye, siempre que se oponen juicios de gusto particulares, «cada cual invoca meramente su propio gusto», y no piensa en «hacer de su juicio regla universal» (CJ, §55, B231, Ak., 337). Como lo destaca Guyer (1979, pp. 331-332), esta afirmación supone un concepto de «gusto» amplio e impreciso, ya que en la «Analítica», toda vez que se habla de juicios de gusto sin más, es decir, sin cualificarlos como juicios de gusto puros o impuros, se habla justamente de juicios con pretensión de validez universal.

fundamentaciones distintas de los juicios de gusto, que implicarían dos asunciones diversas del sentido común sobre la posibilidad de llegar a acuerdos en esta materia, se consideran a la luz de las condiciones diversas que suponen dos formas relacionadas, si bien divergentes, de conseguir el acuerdo. Se trata de dos formas discursivas con las que nos hemos encontrado de tanto en tanto en esta investigación: el «disputar» (*disputieren*) y el «discutir» (*streiten*).

1.1 La antinomia del gusto

Al referirse a la antinomia Kant vuelve sobre la disyuntiva que caracteriza al problema del gusto, adoptando esta vez un tono en el que resuena de manera patente el eco de *Sobre la norma del gusto* de David Hume. Al igual que el británico, al plantear tal disyuntiva Kant se remonta a lo que serían dos asunciones del sentido común, para señalar seguidamente lo que ellas suponen en términos filosóficos. Por una parte, se encuentra la apreciación de acuerdo con la cual «cada cual tiene su propio gusto»; por la otra, aquella que afirma que sobre el gusto es posible discutir mas no disputar. La primera asunción implica que el fundamento de determinación del juicio tiene validez privada y, en consecuencia, que no puede exigirse de todos los demás; o, en palabras del autor: que «el juicio no tiene derecho alguno al asentimiento necesario de los demás» (CJ, §56, B232, Ak., 338). La segunda supone que el juicio de gusto no es determinable conceptualmente, de modo que no se puede decidir a través de pruebas, ni forzar a través de argumentos demostrativos de algún tipo y, consiguientemente, que no puede ser disputado, «aunque bien se pueda discutir, y con derecho, sobre él [...]» (CJ, §56, B233, Ak., 338)[2].

2 Recuérdese, en todo caso, que de acuerdo con lo planteado en los capítulos V y VI, la tentativa de justificación de la «Analítica de la facultad de juzgar» no resulta consecuente con el carácter meramente discutible que Kant le atribuye al juicio de gusto. Habría que ver, entonces, si el punto de vista de la «Dialéctica» puede despejar de manera más adecuada qué es lo que se requiere para que el juicio de gusto pueda ser objeto de discusión.

Pero con la última afirmación se sugiere una contraria a la primera, dado que en palabras del autor: «acerca de aquello sobre lo cual debe estar permitido discutir, tiene que haber la esperanza de llegar a convenir mutuamente; por consiguiente tiene que poder contarse con fundamentos del juicio que no tienen solo validez privada y que por tanto, no son meramente subjetivos; de lo cual es precisamente lo contrario aquel principio: cada cual tiene su propio gusto» (CJ, §56, B233, Ak., 338). De esta reformulación del problema del gusto Kant deriva la siguiente antinomia:

> 1) El juicio de gusto no se funda en conceptos, [es decir, *como si* fuera meramente subjetivo] de lo contrario se podría disputar sobre eso ([es decir], se podría decidir a través de razones probatorias).
>
> 2) El juicio de gusto se funda en conceptos [*como si* fuera válido objetivamente], de lo contrario no se podría discutir sobre esto ([es decir], apelar al necesario acuerdo de otros con este juicio) (véase §56, B 234, Ak., 338).

La antinomia se genera una vez se ponen de manifiesto las condiciones requeridas por el «diputar» y el «discutir». Así, si se acepta que las cuestiones de gusto no son resolubles a través de razones probatorias y que no es posible disputar acerca de ello, entonces hay que aceptar que el gusto no se funda en conceptos *determinados*, pues sin estos no es posible forzar la adhesión de todos ni, por ende, disputar. Pero por otra parte, si se acepta que acerca del gusto es posible discutir, entonces se admite también que puede descansar en algún concepto —si bien, como se hará explicito más adelante, *indeterminado*—, pues sin un fundamento común no podría haber «la esperanza de llegar a convenir mutuamente» y sin esto no cabría discutir.

Ahora bien, como puede entreverse a partir de la cita y de los corchetes que he agregado en ella, el que no se pueda disputar pero sí discutir en cuestiones de gusto sería, para Kant, como bien lo destaca Wenzel (véase 2000, p. 126), un hecho innegable que se explicaría por las peculiaridades lógicas que caracterizarían al juicio

en cuestión. En efecto, que acerca del gusto no se pueda disputar supondría que no se asienta en razones probatorias, como si fuera meramente subjetivo; y el que se pueda discutir tendría su razón de ser en que eleva una pretensión de validez universal como si fuera válido objetivamente. El mismo Kant hace explícita esta correlación más adelante cuando afirma que «esos principios subyacentes a cada juicio de gusto [es decir, aquellos considerados en tesis y antítesis de la antinomia]», «no son otra cosa que las dos peculiaridades del juicio de gusto representadas arriba en la analítica» (§57, 234, Ak., 339).

Con esto, empero, se pone de manifiesto un concepto de «discusión» que puede resultar significativo para esta investigación. En principio y a la luz de lo dicho, Kant parecería reconocer acertadamente que lo que garantiza la posibilidad de discutir en este caso no es más que la pretensión de validez intersubjetiva que se expresa en el juicio de gusto y, por consiguiente, la convicción, la creencia de que «ha de poder contarse con fundamentos de juicio que no tienen solo validez privada» (véase CJ, §56, B233, Ak., 338). Así, al identificar la pretensión al asentimiento de los otros como una mera pretensión, como algo en lo que se cree y a lo que se aspira (como «la esperanza de llegar a convenir mutuamente»), Kant parecería admitir que la discusión también se caracteriza porque las partes implicadas están abiertas a reconocer que su juicio no tiene por qué ser aceptado *necesariamente* por todos los demás. De lo contrario, si cada parte se aferrara a la convicción de que discute porque que su juicio se asienta en fundamentos universales que el otro debería reconocer, no habría propiamente discusión sino diálogo entre sordos.

No obstante, y pese a la anterior consideración, Kant asume, a la vez, que el «*discutir* y el *disputar* son una misma cosa, en cuanto buscan suscitar, a través de la recíproca resistencia de los juicios, la unanimidad de estos», aunque sean diversos, «en cuanto el último espera llevarlo a efecto de acuerdo a conceptos determinados» (CJ, §56 B233, Ak., 338). Esto significa, en otras palabras, que lo que se buscaría en uno y otro caso sería en último término lo mismo, aunque, como se hará explícito en la solución a la antinomia, no

pueda disponerse de los mismos medios argumentativos: en ambos casos, según Kant, lo que se buscaría sería la adhesión unánime de todos los sujetos con respecto a un determinado juicio y, más aún, como se sugiere en el segundo cuerno de la antinomia, el «*necesario* acuerdo de todos» —aunque en un caso se disponga de fundamentos determinados y en el otro caso no—. De esta forma, y pese a lo dicho en un comienzo, al discutir pretendo que todos los demás estén *necesariamente* de acuerdo conmigo, esto es, exijo su asentimiento, si bien no pueda alegar fundamentos determinados para sustentar mi propio juicio.

Se trata, a mi modo de ver, de una noción del «discutir» que infringe la moderación que Kant había mostrado en la «Doctrina trascendental del método», al sugerir que solo cabe pretender la adhesión necesaria de todos si puedo aducir fundamentos objetivos, es decir, determinados (ver 4.4). Además, de esta forma se pierde de vista que si tiene sentido discutir, como ya se señalaba antes, es porque espero que mi juicio sea aceptado por el otro, porque albergo una pretensión de validez intersubjetiva, pero también porque estoy dispuesto a reconocer que la validez del juicio no es definitiva, y porque acepto que el otro podría llegar, incluso, a hacerme desistir de él. Podría decirse entonces que la discusión requiere de la pretensión de validez intersubjetiva, como lo reconoce por momentos Kant; pero la exigencia, la pretensión de necesidad que otras veces le atribuye al juicio de gusto, traería consigo una inflexibilidad, una intransigencia que resultaría contraproducente para el verdadero discutir.

Así, estas consideraciones pueden empezar a confirmar que al igual que en la «Analítica», en la «Dialéctica» tampoco se asume, con todas sus consecuencias, que el gusto sea un asunto que se encuentra en el ámbito de la discusión ni, por ende, que deba ser pensado, al estilo de Hume, en el terreno de la interacción discursiva.

Sin embargo, la antinomia del gusto también trae consigo una perplejidad. En efecto, teniendo en cuenta el recorrido realizado en los capítulos v y vi, podría decirse que en la «Analítica» Kant supone haber mostrado justamente cómo es posible que el juicio de gusto pueda pretender valer necesariamente para todos los sujetos,

sin basarse en fundamentos determinados. De modo que podría pensarse que ya en este tramo textual se encuentran los elementos para resolver la antinomia mencionada desde el punto de vista kantiano. Pero si esto es así, ¿por qué en la «Dialéctica» Kant volvería sobre un asunto que habría pretendido dejar resuelto en la «Analítica»?

Una primera respuesta, que resulta consonante con la Primera Crítica, podría darse al considerar que la función de la «Dialéctica» no es otra que confirmar la justificación del juicio sobre lo bello que se ofrece en la «Analítica», al mostrar que la concepción del gusto que de allí se desprende es, precisamente, aquella que puede resolver la antinomia mencionada. No obstante, como veremos a continuación, antes que recoger lo planteado en la «Analítica», en el parágrafo §57 de la «Dialéctica» Kant parece proponer otra alternativa para resolver el problema en cuestión. Por lo tanto, la respuesta señalada no agota la perplejidad y aún habría que preguntarse por las razones que explican este nuevo tratamiento del asunto.

1.2 La solución de la antinomia del gusto

> En la solución de la antinomia importa solo la posibilidad de que dos proposiciones que se contradicen entre sí en apariencia, no se contradigan de hecho, sino que puedan subsistir yuxtapuestas, aun cuando la explicación de la posibilidad de su concepto sobrepase nuestra facultad de conocimiento (CJ, §57, B237, Ak., 340).

La estrategia que Kant adopta para resolver la antinomia del gusto, como el mismo autor lo reconoce (véase CJ, B238, Ak., 341), resulta análoga a aquella utilizada en las antinomias de las dos Críticas anteriores. Se trata de mostrar que los dos principios que constituyen el conflicto dialéctico pueden ser verdaderos, y que solo en apariencia resultan antagónicos. La clave estaría en reconocer que «el concepto a que es referido el objeto en esta especie de juicio no se toma en un solo sentido en ambas máximas de la facultad de juzgar» (CJ §57, B234, Ak., 339). Así, sería cierto, como se afirma en la primera máxima o tesis de la antinomia que, si en cuestiones de

gusto no es posible disputar, entonces el juicio de gusto no puede basarse en ningún concepto. Pero aquí por «concepto» no ha de entenderse una idea o un concepto indeterminado, sino un concepto del entendimiento, un concepto *determinado*, dado que solo este último puede servir como fundamento objetivo del juicio, y puede autorizar el disputar. Por otra parte, también sería cierto que si el juicio de gusto puede ser objeto de discusión, entonces tendría que basarse en un fundamento común, en un concepto; pero no en uno determinado —en ese caso sería posible disputar— sino en uno *indeterminado*:

> El juicio de gusto tiene que referirse a algún concepto, pues de otra manera no podría en absoluto tener pretensión de validez necesaria para todos [*denn sonst könnte es schlechterdings nicht auf notwendige Gültigkeit für jedermann Anspruch machen*]. Pero no puede ser demostrable a partir de un concepto, precisamente porque un concepto puede ser o bien determinable, o bien indeterminado en sí mismo y a la vez indeterminable. De la primera especie es el concepto del entendimiento, que es determinable por predicados de la intuición sensible que puedan corresponderle; de la segunda, en cambio, el concepto trascendental de razón de lo suprasensible, que está en el fundamento de toda aquella intuición y que no puede ser, pues, determinado ulteriormente de modo teórico (CJ §57, B 235, Ak., 339).

De acuerdo con lo que he venido sosteniendo en esta segunda parte del trabajo, Kant podría referirse a un concepto indeterminado de la razón para otorgarle sentido a la pretensión de validez intersubjetiva que el juicio de gusto exhibe, e interpretarla como una aspiración que haría posible el discutir en asuntos de gusto. No obstante, en las palabras citadas resulta claro que el autor va más allá de esto al asumir —de manera cuestionable— que lo que garantiza la posibilidad de discusión es la pretensión de necesidad que el juicio de gusto exhibiría. Entonces, dada tal pretensión, supone que habría que buscar un concepto o un fundamento común, con el que tendrían que coincidir *necesariamente* todos los sujetos, pues considera que sin la referencia a un concepto el juicio

«no podría en absoluto tener pretensión de validez *necesaria* para todos». Pero no podría tratarse de un concepto del entendimiento, ni por ende, de un concepto determinado o determinable, dado que, como quedó claro en la «Analítica», el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento sino un juicio estético. Y puesto que tiene que haber un concepto (a menos que se quiera negar lo que se asume como incuestionable, es decir que el juicio de gusto se caracteriza por elevar una pretensión de necesidad), y como no puede tratarse de un concepto determinado o determinable, se infiere por descarte, que tiene que tratarse de un concepto indeterminado e indeterminable. Así, ya que un concepto tal solo puede ser, desde el punto de vista kantiano, «el concepto trascendental de razón de lo suprasensible», se concluye que el juicio de gusto debe descansar en esa idea de la razón (véase CJ, §57, B236, Ak., 340).

De esta forma se plantea que la pretensión de necesidad que, según Kant, sería característica del juicio de gusto, supone el concepto indeterminado e indeterminable de lo suprasensible; de modo que al emitir un juicio tal, y al exigir que todos concuerden con él, se haría referencia a una tal idea. Desde el punto de vista de la «Dialéctica» entonces, solo la idea de lo suprasensible podría darle sentido a la exigencia de asentimiento que expresaríamos al emitir juicios sobre lo bello. Se trata de una conclusión que el autor intenta apoyar al considerar lo suprasensible como el «fundamento en general de la conformidad a fin subjetiva de la naturaleza para la facultad de juzgar», y al interpretar lo bello como «símbolo del bien ético».

Antes de considerar las razones ulteriores que pueden aducirse para justificar tal conclusión, cabe preguntarse cómo es que ella puede relacionarse con lo planteado anteriormente en la «Analítica». Habría que entender por qué ahora la pretensión de necesidad del juicio de gusto se intenta justificar apelando a la idea de lo suprasensible, cuando en la «Analítica» tal pretensión se intentó justificar aduciendo una capacidad común, un sentido común estético, entendido como efecto del libre juego de las facultades de conocimiento. Al respecto cabría plantearse las siguientes preguntas: 1) ¿Acaso Kant termina reconociendo que la «Analítica»

no ha conseguido una plena justificación de los juicios de gusto?; o 2) ¿Es que en la «Dialéctica» ofrece una perspectiva distinta a la que se encuentra en la «Analítica», sin complementar lo que allí plantea y sin considerar que resulte insuficiente o insatisfactorio?

Las interpretaciones de Crawford y Rogerson, a pesar de sus diferencias de matiz, se orientan a responder afirmativamente la primera pregunta, mientras que Wenzel, en su lectura más reciente, opta por afirmar lo cuestionado en la segunda. Esbozaré en términos generales estas posiciones para señalar, a través de su consideración, mi punto de vista.

1.3 El problema del gusto de la «Analítica» a la «Dialéctica»

Según Crawford, al considerar el paso de la «Analítica» a la «Dialéctica» hay que distinguir entre la «pretensión de validez universal» y la «exigencia de asentimiento» o «pretensión de validez necesaria» del juicio de gusto. La primera, a su modo de ver, solo se referiría a la pretensión de hablar por todos los demás cuando se emite un juicio de gusto, mientras que la segunda aludiría a la exigencia de que todos estén de acuerdo con el propio juicio. Pues bien, desde su punto de vista, Kant se ocuparía de justificar la primera a lo largo de la «Analítica», apelando a capacidades cognitivas comunes, mientras que la segunda solo podría justificarse desde un punto de vista moral, en la «Dialéctica», con el planteamiento de lo bello como símbolo del bien ético, que tiene como trasfondo la idea de lo suprasensible (véase 1974, pp, 133, 156-159).

Por su parte, Rogerson considera que esta distinción entre una pretensión de validez universal y una exigencia de asentimiento, propuesta por Crawford, no resulta adecuada pues, según él, desde un comienzo Kant identifica la pretensión de validez universal con una exigencia de asentimiento (véase Rogerson, 1986, pp. 6, 79-91). Sin embargo, en términos generales, Rogerson concuerda con Crawford en que esta exigencia debe entenderse en términos normativos y solo puede justificarse desde un punto de vista moral, a través de la idea de lo suprasensible que Kant sugeriría explícitamente en la «Dialéctica», pero que anunciaría ya en la «Analítica»

con el planteamiento de un interés intelectual en lo bello (véase Rogerson, 1986, pp. 137-156).

En contraste, Wenzel, sin detenerse mayormente en el significado de aquello que se pretende al expresar un juicio de gusto, considera que la «Dialéctica» no tiene por objeto complementar la «Analítica», como si Kant reconociera que los argumentos contenidos en esta resultaran insuficientes. Para Wenzel, ambos tramos argumentativos corresponderían a dos puntos de vista distintos para resolver el problema gusto: en la «Analítica» el problema se enfrentaría desde el punto de vista de las facultades de conocimiento, con la teoría de un libre juego de las facultades; en la «Dialéctica» desde el punto de vista de la razón, con la idea de un substrato suprasensible de la humanidad (véase 2000, pp. 128-129). Así, desde el punto de vista de este comentarista y a pesar de apreciaciones de Kant que podrían indicar lo contrario, la idea de lo suprasensible no sería la meta en la que culmina la argumentación iniciada en la «Analítica», como si esta última dependiera de la «Dialéctica» para funcionar, sino que ambas implicarían argumentaciones independientes que apuntarían a objetivos distintos (Wenzel, 2000, pp. 131-132).

Ahora bien, como puede entreverse desde la interpretación que he propuesto en el capítulo V, estoy de acuerdo con Crawford en distinguir entre «pretensión de validez universal» y «pretensión de validez necesaria»; también concuerdo en entender con la primera, en estricto sentido, la *pretensión* de que los demás puedan coincidir con el propio juicio, y con la segunda, la *exigencia* de que todos los demás deban estar de acuerdo con el mismo. Si bien es cierto que a lo largo de los dos capítulos anteriores he mostrado que Kant termina por identificar ambas cosas y por concebir consiguientemente la pretensión de validez universal del juicio de gusto en términos fuertes, como exigencia de asentimiento, como pretensión de necesidad, considero, en contraste con Rogerson, que no hay que perder de vista la distinción inicial entre ambas pretensiones. Además, a diferencia de este comentarista, pienso que esta exigencia no se plantea desde un comienzo en términos morales, sino que en la «Analítica» se interpreta y se intenta justificar en

términos epistemológicos, aduciendo como fundamento una capacidad de sentir común que tendría que funcionar de la misma manera en todos los sujetos. De modo que es en la «Dialéctica», así como en otros lugares textuales que la preceden, donde se intentaría pensar en términos morales.

Así pues, coincido con Wenzel en que la idea de lo suprasensible y la sugerencia antecedente de un interés intelectual en lo bello no completan la justificación de la exigencia de asentimiento de los juicios de gusto, iniciada en la «Analítica», sino que a partir de ello tal exigencia podría interpretarse y se intentaría justificar desde otra perspectiva; a saber, no ya desde el punto de vista de las facultades de conocimiento (en términos *epistemológicos*), sino desde el punto de vista de la razón práctica, teniendo en cuenta el interés *moral* —según lo caracterizará Kant (*infra* 2.1 de este capítulo)— que podríamos albergar al encontrar a la naturaleza concordante con las ideas de la razón. Esto no significa, en todo caso, que ambos puntos de vista se encuentren desconectados en el planteamiento de Kant pero, a diferencia de Crawford y Rogerson, considero que la relación entre uno y otro no es de complementación sino de presuposición. Para decirlo brevemente, y tal y como lo sugiere Wenzel, la «Dialéctica» no tiene por objeto complementar lo planteado en la «Analítica», sino que lo presupone (2000, p. 131).

A continuación se mostrará en qué sentido la idea de lo suprasensible permite pensar una conexión entre gusto y moral que no complementa sino que presupone lo propuesto en la «Analítica». También se intentará establecer hasta qué punto tal conexión permite justificar o no la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibiría.

2. El juicio de gusto desde el punto de vista de la razón: la idea de lo suprasensible

A pesar de las diferencias que guardo con la lectura de Rogerson, coincido con este comentarista en considerar que la idea de lo suprasensible puede comprenderse hilando algunos comentarios que se encuentran a lo largo de la «Analítica». Empero, lo que estos lugares textuales muestran no es que desde un comienzo el pro-

blema del gusto se plantee en términos de esta idea de la razón. Más bien, ponen de manifiesto la tentativa de reflexionar sobre el significado moral que puede tener la teoría de lo bello —tal y como se despliega en la exposición de los juicios de gusto y su deducción, es decir, en términos epistemológicos—, cuando se enfoca desde el horizonte más amplio de la razón. Esto resulta claro desde la segunda introducción donde Kant hace explícito el propósito de tender un puente entre la esfera de la naturaleza y la esfera de la libertad a partir del placer estético puro, entendido, según se plantea en el segundo y en el tercer momento de la «Analítica» (ver cap. V, 3.1 y 3.2), como una experiencia en la que el sujeto siente la libre conformidad de sus fuerzas cognitivas con respecto a ciertos objetos del mundo:

> La espontaneidad en el juego de las facultades de conocimiento, cuya concordancia contiene el fundamento de este placer, hace idóneo al concepto en cuestión [es decir, al concepto de una conformidad a fin de la naturaleza] para la mediación del vínculo de los dominios del concepto de la naturaleza con el concepto de la libertad en sus consecuencias, en la medida en que esa [concordancia], fomenta a la vez la receptividad del ánimo para el sentimiento moral (BLVII, Ak., V,197).

Teniendo tales consideraciones a la vista, Kant intenta recabar, en varios lugares de la «Analítica», el significado moral que puede tener su concepción de lo bello. Esto sucede, por ejemplo, en el «Comentario general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», donde sugiere que la experiencia estética pura puede resultar conducente al sentimiento moral, en tanto que la actitud contemplativa que la caracteriza (ver cap. V, 2.2) «nos prepara para amar algo, la naturaleza inclusive, sin interés» (CJ, B 115). O como ocurre en el parágrafo §42, donde el paso del placer estético puro al sentimiento moral se intenta pensar a través de un interés intelectual, esto es, justamente, de un interés de la razón que podría suscitar la experiencia de lo bello. No obstante, es finalmente en la «Dialéctica» donde esta tentativa culmina, al relacionar el juicio de gusto con la idea de lo suprasensible y al concebir lo bello como

símbolo de la eticidad. Pero antes de pasar a considerar estos últimos planteamientos, y en qué medida a través de ellos se puede interpretar e intentar justificar de otra manera la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibiría, detengámonos por un momento en la idea de un «interés intelectual en lo bello». En esta se encuentran, como lo sugiere acertadamente Rogerson, pistas importantes para entender el papel que Kant le asigna a la idea de lo suprasensible en la «Dialéctica». Además, el propio autor sugiere que un interés de ese tipo sería fundamental para entender en términos normativos la exigencia de asentimiento del juicio de gusto pues, a su modo de ver, solo apelando a un tal interés «podría uno explicarse de dónde es que el sentimiento en el juicio de gusto sea exigido de todos [*jedermann zugemutet werde*], por decirlo así, como deber [*als Pflicht*]» (véase §40, B161, Ak., 296).

2.1 El interés intelectual en lo bello

> […] como a la razón también le interesa que las ideas (para las cuales provoca en el sentimiento moral un interés inmediato) tengan a la vez realidad objetiva, es decir, que la naturaleza muestre al menos una huella o dé una seña de que contiene en sí algún fundamento para admitir una concordancia conforme a fin de sus productos respecto de nuestra complacencia libre de todo interés (la cual conocemos *a priori* como ley para cada cual, sin poder fundar esto en pruebas), tiene la razón que tomar interés en cada exteriorización de una concordancia parecida a ésa; por consiguiente, el ánimo no puede meditar sobre la belleza de la naturaleza sin hallarse, a un tiempo, interesado en ella. Según su afinidad, sin embargo, este interés es moral; y quien lo tome a propósito de lo bello de la naturaleza, solo puede tomarlo en este en la medida en que ya previamente ha fundado bien su interés en el bien moral. Se tiene motivo, pues, de suponer al menos una disposición para un buen sentir moral en aquel a quien le interesa inmediatamente la belleza de la naturaleza (§42, B169, Ak., 300-301).

Al comienzo de la cita se enfatiza claramente que al reflexionar sobre un interés intelectual en lo bello la experiencia estética se enfoca desde el punto de vista de la razón; más exactamente, de lo que se trata es de pensar en el significado que tal experiencia puede tener cuando se considera desde los intereses de la racionalidad. Pues bien, de acuerdo con las palabras citadas, la razón toma interés en la existencia de lo bello al reconocer en esto una libre conformidad a fin entre las facultades del sujeto y ciertos productos de la naturaleza[3]; al constatar que lo bello exterioriza o da señas de una concordancia entre el sujeto, en su espontaneidad, y el mundo en el que se encuentra. Tal concordancia resulta significativa para la razón, ya que pone de manifiesto cómo es que lo inteligible (el hombre en tanto cognoscente) puede armonizar con lo sensible (con ciertos productos de la naturaleza), y cómo a la vez en el interior del hombre mismo la imaginación y, con esta, la sensibilidad (lo sensible en él), puede concordar libremente con el entendimiento (lo inteligible en él). En efecto, la razón, como facultad práctica, tendría interés en todo rastro o indicación que mostrara la naturaleza de una correspondencia entre sus productos y las facultades humanas y, por ende, le interesaría ver realizada la idea de una tal conformidad. Pues la moralidad presupondría que la naturaleza pueda mostrarse concordante con los objetivos humanos o, en otras palabras, que la naturaleza muestre que las ideas de la razón son realizables.

3 Como es sabido, este énfasis en lo natural trae consigo que en el parágrafo §42 Kant excluya que el arte pueda conllevar un genuino interés intelectual. Sin embargo, como lo han advertido diversos intérpretes, en los parágrafos dedicados al arte bello (véase CJ §43 a §54) y en la misma «Dialéctica» (véase CJ §59), Kant sugiere que este también puede resultar significativo desde un punto de vista moral. Dados los propósitos de esta investigación, resulta claro que no podemos detenernos en este problema. Sin embargo, puede sugerirse que una clave para resolverlo, como lo advierte Rogerson (véase 1986, pp. 112-113), podría estar en esos parágrafos en que Kant se refiere al arte bello. Allí intentará definirlo justamente como producto de un talento natural, del genio y, por ende, a partir de esto podría seguirse que el arte bello, al aparecer como producto de la naturaleza, también puede despertar un genuino interés intelectual.

Así, lo bello suscitaría un interés intelectual en tanto que mostraría o exteriorizaría una idea de la razón: el poder ver a los objetos como si estuvieran organizados para armonizar con nosotros. Nótese, en todo caso, que este interés supone la experiencia desinteresada de lo bello. Por lo tanto, se trata, como el mismo Kant lo hace explícito, de un interés indirecto que la experiencia estética pura puede suscitar, y en tanto tal sería adicional a esta experiencia pero no, como lo considera Rogerson, constitutivo de —y menos aún identificable con— ella (véase 1986, pp. 111, 113-115).

Ahora bien, de acuerdo con la cita, tal interés es, «según su afinidad», un interés moral. De modo que, quien toma un interés intelectual en lo bello —a quien «no le place únicamente su producto según la forma, sino también su existir, sin que en eso tenga participación un atractivo de los sentidos o bien que él enlace a ello algún fin» (B166-167, Ak., 299)—, mostraría signos de «una disposición para un buen sentir moral». Pero, ¿en qué sentido el interés intelectual en lo bello puede dar signos de una disposición moral?; y más importante aún, ¿en qué medida un interés tal puede justificar que el sentimiento en el juicio de gusto sea exigido de todos como deber?

En relación con la primera pregunta la idea dominante, que Kant sugiere en el mismo parágrafo §42, es que solo a una persona que haya formado previamente su modo de pensar con vistas al bien o que se muestre receptiva a una tal formación, puede concernirle la existencia de lo bello y puede albergar consiguientemente un interés intelectual por esto. Desde la teoría kantiana, cualquiera que por un momento logre contemplar desinteresadamente una forma bella, tendría que sentir un placer puro ante ella. Pero solo a aquel que posee una disposición moral le concerniría el que ciertas formas den ocasión a una complacencia desinteresada e inmediata, ya que solo alguien así dispuesto tomaría tal experiencia como un rastro de la concordancia entre la naturaleza y las facultades de conocimiento, que la razón busca ver realizada. Y solo a alguien así le concerniría inmediatamente tal concordancia, justamente porque solo una persona moral puede tener un interés inmediato —es decir, no condicionado por alguna inclinación o propósito concreto— en

ver realizadas en la naturaleza las ideas de la razón. De ahí que Kant sugiera que la razón provoca «en el sentimiento moral un interés inmediato en sus ideas» (véase CJ, §42, B169, Ak., 300). Consiguientemente, tanto aquel que puede albergar un interés intelectual en lo bello, como aquel que posee una disposición moral, muestra un interés inmediato por la conformidad a fin subjetiva de la naturaleza con respecto a las facultades de conocimiento, o más en general, con respecto a la razón.

A esa conformidad alude precisamente Kant en la «Dialéctica» con la idea de lo «suprasensible», al definirla como el «fundamento en general de la conformidad a fin subjetiva de la naturaleza para la facultad de juzgar» (CJ, §57, B236, Ak., 340-341), o como el «principio de conformidad a fin subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocimiento» (véase B245, Ak., 346). Dado esto, podría decirse que aquel que siente un interés intelectual en lo bello, tanto como aquel que posee una disposición moral, tendría la mirada puesta en la idea de lo suprasensible. De modo que en virtud de este fundamento común, dada esta afinidad, el interés intelectual en lo bello podría considerarse como un interés moral, y quien muestra un interés de este tipo podría dar muestras de una disposición moral.

Pero pasando a la segunda pregunta, ¿en qué medida el interés intelectual en lo bello puede explicar que el sentimiento de placer desinteresado sea exigido en los juicios de gusto como deber? Para responder a esta cuestión habría que ver, en primer lugar, si —y en qué medida— desde el punto de vista kantiano, lo dicho acerca del interés intelectual en lo bello trae consigo que pueda exigirse de todos como deber. En efecto, si pudiera mostrarse esto también podría aducirse que el placer estético puro puede exigirse de todos como deber, pues sin este, de acuerdo con lo dicho, no podría darse interés intelectual por lo bello; y si algo se exige, también tendrían que serlo las condiciones sin las cuales no sería posible.

Con relación a este asunto puede decirse que aunque Kant defiende que el interés intelectual en lo bello pueda considerarse como indicativo de una disposición moral, de ningún modo sugiere que ello pueda considerarse como condición necesaria, como un re-

querimiento de la moralidad. Como lo advierte Guyer (véase 1979, p. 360), desde la lectura «oficial» de la ética kantiana, lo único que la moral exige como deber, en estricto sentido, es que las personas conformen sus acciones a la ley moral o, en otras palabras, que actúen por deber de acuerdo con la ley moral fundamental. Ahora bien, como lo destaca Rogerson —y como lo reconoce Guyer en un texto posterior (véase 1996, pp. 373-393)—, puede pensarse que la ética kantiana no solo comprende una teoría sobre el actuar moral sino también una teoría sobre la voluntad moralmente buena, sobre la disposición moral. Y esto incluye el cultivo de los sentimientos, de las inclinaciones —y no su mera oposición, como podría derivarse de algunos señalamientos de la Segunda Crítica— a través de la guía que ofrecen los principios del actuar moral.

En esa medida, nuestra obligación no sería meramente actuar de cierta manera por mero deber, de acuerdo con el imperativo categórico, sino tener una voluntad buena, luchar por tener una voluntad tal. Se trataría de incorporar el imperativo categórico como un imperativo propio (véase FMC, Ak. IV, 439), que se refleje en nuestra manera de pensar, sentir y actuar en relación con nosotros mismos y con los otros, y que nos permita cultivar aquellos sentimientos que puedan resultar consonantes e incluso contribuir al cumplimiento del deber por el deber (véase Rogerson, 1986, p. 146; Guyer, 1996, pp. 373-393). Que el cultivo de ciertos sentimientos puede contribuir a la disposición virtuosa es algo que puede obtenerse claramente de la *Metafísica de las costumbres*, concretamente de la «Doctrina de la virtud». Al referirse por ejemplo a los deberes imperfectos para con los otros, y en especial a la «simpatía» (véase MC, Ak., VI, 457), Kant llega a sugerir, como lo destaca Guyer, que el principio del deber nos provee una regla general de acción, pero que en la aplicación de las reglas generales debemos basarnos en los ejemplos que nos proveen nuestros sentimientos. En palabras de Guyer, «como los conceptos sin intuiciones empíricas son vacíos (CRP, A51/B75), así lo son los principios morales sin sentimientos simpatéticos». Ciertamente, los sentimientos requieren apoyarse en principios y solo pueden cultivarse adecuadamente bajo su guía, dado que, según Kant, «así como las intuiciones sin conceptos son

ciegas, así lo son los sentimientos sin principios». Por consiguiente, los sentimientos «requieren siempre la guía de principios, pero sin sentimientos los principios no nos pueden llevar fácilmente a ninguna acción particular» (Guyer, 1996, p. 389).

Así, en la medida en que ciertos sentimientos puedan contribuir a la perfección propia y a la promoción de la felicidad de otros, puede pensarse que el cultivo de tales sentimientos se requiere para el desarrollo de una disposición virtuosa. Y si pudiera mostrarse que el interés intelectual en lo bello hace parte de esos sentimientos y más concretamente, como lo plantea Rogerson, que puede contribuir al deber de cultivar la perfección propia, cabría pensar que el interés en lo bello sea exigido como condición de una disposición virtuosa. Sin embargo, como el mismo Rogerson lo reconoce (véase 1986, p. 148), desde el punto de vista de Kant, el deber de cultivar la propia perfección es un «deber imperfecto», como lo serían los deberes de promover la felicidad de otros. En esa medida, se trata de un deber que nunca se consigue realizar plenamente, y que puede ser cumplido de diversas maneras, adoptando distintos caminos (véase MC, Ak., 446). Pero, entonces, dado esto último, no habría unos medios determinados para realizar ese fin que pudieran exigirse de todos los sujetos y consiguientemente tampoco podría exigirse, por parte de todos, tomar un interés intelectual en lo bello. Además, como ya se mencionó, el mismo Kant plantea que un interés de este tipo parece requerir de una buena disposición moral y, más aún, que es indicativo de una disposición tal, pero no señala que se trate de una condición o de un requerimiento necesario para desarrollar una disposición virtuosa[4].

---

4 Ciertamente, como ya se mencionó, en otro lugar textual Kant señala que lo bello puede resultar conducente para el sentimiento moral, en tanto «nos prepara a amar algo, incluso, la naturaleza, aparte de cualquier interés» (CJ, B115, Ak., 267). Sin embargo, como lo reconoce Crawford (1974, p. 146), esta observación no sería suficiente para justificar la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibiría, puesto que la experiencia de lo bello no se afirma como un medio necesario para dar lugar a una disposición moral. De modo que, tampoco podría exigirse de todos que cultivaran su disposición moral a través de tal experiencia, ni por ende que todos deban coincidir al contemplar algo como bello.

Por lo tanto, ya se adopte una lectura amplia o más estrecha de la ética kantiana, a la luz de esta resulta que el interés intelectual por lo bello no es algo que pueda exigirse, como puede reclamarse aquello que resulta necesario para la moral. Y si el interés intelectual en lo bello no es exigible, entonces a partir de su consideración tampoco cabría alegar, en contra de los planteamientos de Rogerson (véase 1986, pp. 119, 137-156), que el placer estético puro lo sea.

Sin embargo, esta no es la única alternativa, ni se trata tampoco de la tentativa más explícita que puede encontrarse en el texto kantiano para interpretar e intentar justificar en términos morales la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibiría. Habrá que pasar a examinar entonces la tentativa más explícita a este respecto que, como se advirtió antes, se encuentra en la «Dialéctica», particularmente en el planteamiento de lo bello como símbolo del bien ético.

2.2 Lo bello como símbolo del bien ético

> Pues bien, digo que lo bello es el símbolo del bien ético [*des Sittlich-guten*]; y también que solo place bajo esta consideración (una relación que le es natural a cada uno y que también **exige** [*zumutet*] cada cual a los demás como **deber** [*als Pflicht*]), pretendiendo el asentimiento de cada uno de los demás, siendo allí consciente el ánimo, a la vez, de un cierto ennoblecimiento y elevación por sobre la mera receptividad de un placer por impresiones de los sentidos y estimando el valor de los otros también según una máxima semejante de su facultad de juzgar. Esto es lo *inteligible*, hacia donde mira el gusto [...] (CJ, §59, B 258, Ak., 353, traducción levemente modificada, negrillas propias).

Estas palabras indican que el planteamiento de lo bello como símbolo del bien ético es el paso definitivo a través del cual Kant intenta interpretar y justificar, en términos de un deber, de un requerimiento moral, la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibiría. Habrá que ver, entonces, en qué sentido lo bello puede simbolizar el bien ético, cuál es el nexo entre estética y moral

que se intenta sugerir de esta forma, y si este nexo logra justificar la exigencia de asentimiento en cuestión.

Por «bien ético» Kant entiende en este contexto lo inteligible, la esfera que sirve de fundamento al actuar moral, al comportamiento libre: «a algo en el sujeto mismo y fuera de él que no es naturaleza ni tampoco libertad, aunque está vinculada con el fundamento de esta última, a saber, lo suprasensible, en el cual están enlazadas en una unidad la facultad teórica y la práctica, de un modo que es a todos común y desconocido» (CJ, §59, B258-259, Ak., 353). Por su parte, con la idea de una «presentación simbólica», Kant alude a una forma de mostración indirecta, a través de la cual las ideas de la razón —a las que nunca puede corresponder directamente una intuición y, por ende, impresentables, no exponibles, por definición— pueden ser exhibidas. Se trata, en contraste con la presentación esquemática que es directa (demostrativa), de un modo de presentación que se realiza por analogía o de manera indirecta, y que consiste en asociar una idea y una intuición completamente heterogéneas en cuanto al contenido, pero que presentan similitudes a nivel formal, «en las reglas de reflexionar» sobre ambas. Se trata de escoger un objeto de la intuición cuyas características y comportamiento remitan a un concepto indeterminado o idea[5]. De ahí que para defender que lo bello puede simbolizar al bien ético, Kant tenga que hacer explícitos diversos elementos formales que permiten tejer una relación de analogía entre ambos:

5 Aunque esto desborda los límites de este trabajo, nótese que al referirse a la presentación simbólica, y concretamente cuando señala que «todo nuestro conocimiento [*Erkenntnis*] de Dios es solo simbólico», Kant sugiere una forma de conocimiento distinta del conocimiento determinado, que sería propio de las ideas, de aquello por definición impresentable y, por tanto, no cognoscible de manera directa. Pero en la relación simbólica no solo podemos hacer más significativo el contenido de una idea, sino que el objeto particular que se le asocia puede iluminarse en su misma particularidad a través de tal asociación. Esto significa que, junto al conocimiento determinado, esquemático, puede sugerirse un conocimiento indirecto analógico, que no solo permitiría profundizar en algunos de nuestros conceptos más indeterminados, sino que podría arrojar luz sobre lo individual sin tener que subsumirlo en la generalidad de un concepto.

En primer lugar, lo bello place inmediatamente, al igual que la moralidad, aunque esta place en el concepto y aquel en la intuición reflexionante. En segundo lugar, lo bello place desinteresadamente, es decir, sin presuponer interés alguno, al igual que la moralidad, que solo lo suscita. Además, en lo bello la imaginación aparece «como acordada con la legalidad del entendimiento», así como en el juicio moral la libertad de la voluntad se piensa como «concordancia de esta consigo misma según leyes universales de la razón». Por último, el enjuiciamiento de lo bello se basa en un principio subjetivo, no cognoscible por algún concepto determinado, que es representado como universal, esto es, como válido para todo sujeto; así como la moralidad se basa en un principio universal, pero no subjetivo sino objetivo, es decir, determinable a través de un concepto y que, por ende, no solo se considera válido para todo sujeto, sino para todas las acciones del mismo sujeto.

Así, en su inmediatez, en su carácter desinteresado y libre, y en su presunta universalidad, lo bello muestra que tiene un pie puesto en lo inteligible, que en él se produce una elevación del ánimo por encima de la mera receptividad; que algo que se relaciona con la más sensible e individual puede exhibir comportamientos o rasgos que lo acercan a lo práctico, a lo no sensible, al ámbito de la eticidad, a una esfera supraindividual, entendida también como concordancia de los sujetos que juzgan. Y justamente por esto, lo bello simbolizaría el bien ético; en tanto que puede presentar, en su forma sensible individual, comportamientos y rasgos que ponen de manifiesto lo inteligible que reside en nosotros: aquello que nos caracteriza como seres morales, libres, capaces de concordar mutuamente. De esta forma lo bello puede aparecer como promesa, como signo de un posible puente en el hombre mismo entre lo sensible y lo suprasensible, entre naturaleza y libertad: el «gusto hace posible, por decir así, el paso del atractivo sensorial al interés moral habitual sin un salto demasiado violento, al representar a la imaginación, aun en su libertad, como determinable en conformidad a fin para el entendimiento, y al enseñar, incluso en objetos de los sentidos carentes de atractivo sensorial, a encontrar una complacencia libre» (véase B260, Ak., 354).

La pregunta que ahora se impone es si esta relación simbólica entre lo bello y la eticidad puede justificar la exigencia de asentimiento que el juicio de gusto exhibiría. Según Crawford, esta pregunta puede responderse afirmativamente si se considera, como se ha expuesto en lo anterior, que lo bello es símbolo de la moralidad, no meramente porque exprese ideas morales sino al presentar de manera indirecta la idea de la moralidad en general, la idea de lo suprasensible que se encuentra a la base de la moralidad (véase Crawford, 1974, p. 158). Según este comentarista, si las exigencias morales incluyen el requerimiento de que todos los hombres sean sensibles y cultiven un interés moral, y si junto a esto puede exigirse que se reconozca y atienda a aquello que puede simbolizar, presentar de cierta manera lo impresentable, lo suprasensible como base de la moral, entonces —si se aceptan tales asunciones— podría justificarse que se exija como deber el placer por lo bello (véase Crawford, 1974, pp. 158-159).

El problema, sin embargo, es que tales asunciones resultan objetables. En efecto, coincido con Guyer (véase 1979, pp. 383-384) en que, desde el punto de vista kantiano, la sensibilidad con respecto a un símbolo de la moralidad, aunque pueda considerarse como conducente al sentimiento moral, no es algo que se requiera para el actuar moral, de modo que no es algo que pueda exigirse como parte de aquello que resulta imprescindible para tal actuar. Además, la base última de la moral, lo suprasensible, no es idéntica al requisito fundamental de la moral, es decir, la ley moral. Es por esto que la ética kantiana solo exige que esta última se asuma, e insiste de hecho en que la conciencia moral más simple está en capacidad de constatarla y admitirla inmediatamente. Si bien Kant señala que la constatación de la obligación moral implica el reconocimiento de la libertad como supuesto innegable, advierte que solo desde un punto de vista filosófico es necesario asumir que tal libertad debe tener por fundamento lo suprasensible. Por consiguiente, el reconocimiento de lo suprasensible como base última de la moralidad sería algo a lo que puede llegar la reflexión filosófica e incluso algo que podría resultar indicativo de una disposición moral, pero no

algo exigible de todos los sujetos como requerimiento necesario de un actuar moral.

Podría decirse entonces, en contra de las interpretaciones de Crawford y Rogerson, que el planteamiento de lo bello como símbolo del bien ético no logra justificar la exigencia de asentimiento que los juicios sobre lo bello exhibirían. Pero si, como lo propone Crawford, tal planteamiento era la clave para realizar la justificación requerida desde un punto de vista moral, podría decirse que desde este punto de vista tampoco logra justificarse la exigencia que estaba en cuestión.

Ahora bien, más allá de las interpretaciones de estos comentaristas y más allá incluso del mismo Kant, podría pensarse que el concepto indeterminado de lo suprasensible puede darle sentido a la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto, interpretada, no en términos fuertes —como una exigencia, como una pretensión de necesidad—, sino como una aspiración, como algo que se espera. De acuerdo con esto, al afirmar que algo es bello, aspiraríamos a que los demás estuvieran de acuerdo con nuestro juicio y, por lo tanto, aspiraríamos a una concordancia con la totalidad de sujetos que juzgan, apoyándonos en la idea de una posible concordancia en el hombre entre lo sensible y lo inteligible en él. De esta forma, se apelaría a una idea de eticidad que no supone una razón práctica opuesta a las inclinaciones, sino una razón práctica que puede transformar las inclinaciones, cultivarlas y llevarlas a armonizar con ella. Por consiguiente, se trataría de una noción de eticidad que podría llevar a reconsiderar algunos de los planteamientos «rigoristas» que pueden encontrarse en la concepción kantiana de la moralidad.

En todo caso, lo que resulta más significativo para esta investigación es que teniendo en cuenta la referencia a un concepto indeterminado, la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto podría adquirir más sentido al entenderse en términos regulativos, como una posibilidad nunca plenamente realizable a la que aspiramos impulsados por una idea de la razón. Se trata de un horizonte alternativo que puede resultar más adecuado para darle sentido a la fenomenología del gusto y en especial a su peculiar

comunicabilidad. A continuación, y a modo de conclusión de esta segunda parte de la investigación, trataré de darle más cuerpo a esta posible interpretación de la pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto, para pensar en las implicaciones que este horizonte alternativo podría tener para un tratamiento discursivo del asunto.

3. Más allá de toda exigencia: el sentido común como regulativo

> La contradicción en los juicios no me ofende ni altera, sino que me despierta y ejercita. Huimos de la desaprobación pero debiéramos someternos a ella, sobre todo si se presenta en forma de diálogo, no de discurso superior y magistral (Montaigne, *Ensayos*, III, XIII).

> ¡Cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! (QOP, 179, Ak., VIII, 144).

A la luz de lo planteado en esta segunda parte de la investigación (especialmente en los capítulos V y VI), se ha puesto de manifiesto que la teoría kantiana de los juicios de gusto parte de una descripción unilateral del fenómeno. Esta última subraya, como rasgo característico de tales juicios, la pretensión de validez universal, y deja de lado el carácter nunca definitivo de los mismos, así como la pluralidad a la que pueden dar lugar. Pero al omitir que los juicios de gusto puedan resultar siempre discutibles, la pretensión deja de tomarse como lo que es, como una pretensión, para asumirse como una exigencia de asentimiento universal. En contraste, de haber caracterizado el fenómeno de manera no unilateral, Kant se habría referido únicamente a ella en términos de una aspiración al reconocimiento de los otros, es decir, la habría considerado como una expectativa de asentimiento, como algo que se espera alcanzar. Esto habría traído consigo que la investigación se restringiera a buscar un principio que diera sentido a la aspiración y no a encontrar un fun-

damento constitutivo que pudiera justificar la exigencia. Un principio tal tendría, desde la perspectiva kantiana, carácter regulativo y se tomaría como un mero supuesto que haría esperable el acuerdo en el ámbito estético. Se trata de una posibilidad que, como vimos al final del capítulo quinto (ver cap. V, 3.3.2), el propio autor llega a considerar (véase §22, B67-68, Ak., 239-240), aunque, como también se pudo advertir en lo anterior, termine por descartarla.

De acuerdo con tal alternativa, como queda expresado en el mismo parágrafo §22, el acuerdo no sería algo que podría exigirse apelando a capacidades cognitivas del sujeto, sino que sería un *ideal* de la razón al que se aspiraría, un objetivo esperable pero acaso no plenamente realizable. De suerte que, según se sugiere en dicho parágrafo, el gusto no sería más que «la idea de una capacidad por adquirir» a la que se apuntaría bajo la orientación de un principio regulativo. Y la pretensión de validez intersubjetiva se referiría solo a una posibilidad a la que exhorto a los otros cuando emito un juicio de gusto, y no a una exigencia sustentable en términos epistemológicos o morales. En ese caso entonces, según lo destaca Kulenkampff, no se reclamaría tanto el acuerdo de otros, como se aspiraría a él; no se contaría tanto con este acuerdo, como se esperaría (véase Kulenkampff, 1995, p. 47). Dado esto, como se señalaba en lo anterior, los juicios de gusto serían más análogos a los juicios de creencia que a los juicios de saber (ver cap. IV, apartado 5; cap. V, 2.5; cap. VI, apartado 5). Pues como aquellos, se referirían solo a la esperanza de alcanzar el acuerdo en cierta materia y no a una unanimidad exigible a través de razones probatorias.

Que el gusto se interprete como «la idea de una capacidad aún por adquirir», significa también, como el autor lo hace explícito en el parágrafo mencionado, que se trataría de una capacidad artificial, es decir, que no está dada meramente con las estructuras cognitivas, sino que tendría que ser formada y tendría que encontrarse en constante formación. Sin embargo, tal formación no se regiría por un modelo o canon determinado, como si hubiera una única perspectiva correcta, una norma preestablecida del gusto por realizar que podría permitir el mero desarrollo de potencialidades que ya están dadas con el andamiaje cognitivo. Dado que, desde un

punto de vista regulativo, el gusto no apuntaría más que a la confluencia en el modo de sentir de los otros, y esto se tomaría como un objetivo indeterminado, que puede esperarse alcanzar por diversos caminos y que nunca se termina de realizar plenamente.

Pues bien, a mi modo de ver, es desde esta posibilidad sugerida, pero no explorada por la estética kantiana, que cobran sentido las máximas del sentido común lógico, a las que, como vimos, Kant alude en la Tercera Crítica para proponer meramente una analogía con el sentido común estético y con su forma de proceder (ver cap. VI, apartado 4). Se trata de unas máximas a la que el autor les niega todo papel en la fundamentación trascendental del gusto pero que podrían señalar el horizonte en el que podría moverse una concepción regulativa del mismo, como la apenas señalada[6]. Tales máximas podrían tomarse como los principios orientadores «de un gusto siempre en formación y abierto» (véase Parra, 2007, p. 227), que tiene como ideal la confluencia en el modo de sentir de una pluralidad de perspectivas, siempre presente y no eliminable del ámbito estético.

3.1 Las máximas del sentido común lógico

En el capítulo VI vimos que Kant comparaba el «sentido común lógico» con el «sentido común estético» para sugerir que a través de este último se puede suponer como dado lo que desde el punto de vista del primero implica un arduo proceso de reflexión. Ahora, en contraste, como puede entreverse a partir de lo dicho en el apartado anterior, de lo que se trata al concebir al principio del gusto en términos regulativos es de pensar que la autonomía y la comunicabilidad de sus juicios no pueden suponerse como dadas

6 Esto es algo que, como ya lo he indicado, ha sido omitido por sugestivas lecturas contemporáneas de la *Crítica de la facultad de juzgar* (como las ya citadas de Vollrath, Arendt, de Ternay, Ferry, entre otros), que encuentran en las máximas del sentido común lógico la clave para entender la noción de intersubjetividad que estaría en juego en este texto. Lo que tales lecturas omiten es que a través de dichas máximas no se pone de manifiesto la noción de intersubjetividad que prevalece en la Tercera Crítica, sino que puede sugerirse una concepción alternativa a la dominante en el texto.

a partir de una capacidad cognitiva compartida, sino como ideales que implican un proceso de reflexión continuo, que nunca se realiza plenamente. Las máximas del sentido común lógico pueden indicar precisamente en qué consistiría una reflexión de este tipo:

La primera máxima se refiere al «*pensar por sí mismo*», esto es, el asumir activamente la propia razón en lugar de dejarse llevar pasivamente por los juicios de otros, por la imposición de una autoridad o, en general, por creencias no examinadas. Se trata, como el propio Kant lo anota, de la máxima que guía al entendimiento y de la máxima central de la ilustración. Con ella se alude al ideal de autonomía que en el capítulo I de esta investigación ha aparecido como típicamente moderno y que como también vimos, constituye, según el autor, uno de los rasgos característicos del juicio de gusto (ver cap. VI, apartado 3). Sin embargo, si concebimos la autonomía, el pensar por cuenta propia, no ya en términos de una actitud intransigente que caracteriza a todo aquel que emite un juicio de gusto, sino en términos de una máxima, de un principio orientador de tal juicio, ella podría aparecer como un elemento importante en la formación del gusto que además resultaría fundamental para situarlo en el terreno de lo discursivo, en el ámbito de la discusión. Pues con ella se indica, acertadamente, el esfuerzo al que debe apuntar un hombre de gusto, de formarse una opinión o un juicio propio, sin dejarse imponer ninguna opinión ajena. Sin esto, en efecto, no habría propiamente juicio de gusto sino una mera repetición de opiniones comunes, un mero eco de lo que se dice, de lo que dictamina la moda o el consenso general.

Este esfuerzo por formar un juicio autónomo también resulta indispensable para dar lugar a la posibilidad de diálogo, de comunicación en materia de gustos. Como lo destaca Onora O' Neill (2001, p. 83), «nadie se comunica con su eco»: toda verdadera comunicación supone que el interlocutor adopte una posición propia a partir de los criterios de que dispone. Pues, si cada cual se dejara llevar por el punto de vista del otro, se impondría una única perspectiva, en lugar de una pluralidad de puntos de vista, con lo cual se pondría fin a toda posibilidad de diálogo, a toda verdadera comunicación.

No obstante, esta máxima del pensar autónomo tendría que ser complementada con una segunda máxima, de acuerdo con la cual hay que «*pensar en el lugar de cada uno de los otros*». Esto indica que no se trata de pensar autónomamente en aislamiento, sino teniendo en cuenta en el pensamiento otros puntos de vista posibles. Kant denomina un modo de «pensar amplio» a esta apertura frente a otras posibles perspectivas, y la caracteriza como la capacidad de hacer abstracción de los elementos idiosincrásicos, de aquellos aspectos que hacen del propio punto de vista algo privado, para alcanzar una perspectiva comprehensiva desde la cual emitir juicios que puedan valer públicamente. En ese sentido, según Kant, un hombre de pensar amplio «puede empinarse por sobre las condiciones subjetivas privadas del juicio, entre las cuales tantos otros están como atrapados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista general (que solo puede determinar colocándose en el punto de vista de otros)» (CJ, §40, B159, Ak. 294). Se trata de una idea de imparcialidad que no implica una tercera perspectiva «suprapersonal» que pondría fin a la confrontación entre las diversas posiciones situándose por encima de ellas, sino de un punto de vista panorámico que se obtiene, para repetir las palabras de Kant, «colocándose en el punto de vista potencial de otros», al atravesar las perspectivas particulares. Como se insiste en una carta de Kant a Herz, bastante anterior a la *Crítica del juicio*, y que Hannah Arendt recoge para explicar esta idea:

> El ánimo necesita una cantidad razonable de relajación y distracción para conservar su movilidad, gracias a lo cual puede percibir el objeto desde otro ángulo y ampliar así su horizonte de una perspectiva microscópica a una macroscópica, adoptando todos los puntos de vista concebibles y verificando las observaciones de cada uno de ellos mediante los otros (Kant, 1772, citado en Arendt, 1992, p. 42).

La segunda máxima se refiere al esfuerzo imaginativo que serviría para confirmar la rectitud de los propios juicios en un soliloquio, en un diálogo interior en el que nos confrontamos con otras posibilidades, a la vez que tratamos de persuadir a otros.

Pero este esfuerzo imaginativo también podría resultar conducente para abrirse a otros puntos de vista concretos, como los que pueden encontrarse en la interacción discursiva. En efecto, solo porque reconoce que hay otras perspectivas posibles distintas a la propia y porque está habituado a sopesar las cosas desde diversos ángulos, un hombre de mentalidad amplia, a diferencia de uno de mentalidad estrecha, testarudo y dogmático, puede participar de un diálogo, de una discusión genuina. Dado que su apertura lo capacita para defender mejor la validez de su juicio frente a otros, pero también para estar dispuesto a reconsiderar el asunto y dejarse convencer incluso por su interlocutor, teniendo a la vista la posibilidad de llegar a convenir sobre el asunto en discusión. De esta forma puede reconocerse lo que Gadamer advierte cuando señala que «forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo [*sachliche*] de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo sobre el asunto [...]» (Gadamer, 1977, pp. 463 y 389).

Así, en la segunda máxima del sentido común lógico podría encontrarse otro principio orientador del gusto complementario del primero, que indica que la persona de gusto no puede aislarse en su autonomía de la pluralidad de puntos de vista posibles, inevitable en el ámbito estético, sino que tiene que sopesarlas como posibilidades y estar dispuesto a considerarlas cuando discute con los demás. Esto también tendría como consecuencia que la formación del gusto, como ya lo destacaba Hume (ver cap. II, 3.3.2), no pueda limitarse a un único canon o modelo, sino que tendría que incluir diversas perspectivas a través de las cuales confrontar, enriquecer o redimensionar las propias asunciones estéticas.

Con la tercera máxima, Kant se refiere, por último, al modo de pensar ideal que se daría al complementar las dos máximas anteriores: «*pensar siempre acorde consigo mismo*», el modo de pensar consecuente. Precisamente por esto, en tanto supone «una frecuente observancia» de las otras dos «convertida en destreza» (CJ, §40,

B160, Ak. 295), es, según Kant, la máxima cuya aplicación es más difícil de lograr[7]. Sin embargo, pese a que esta última afirmación parece indicar que este modo de pensar es después de todo, finalmente alcanzable, esta máxima, así como las anteriores, solo puede indicar comportamientos ideales que pueden regular el propio juicio y a los que este se puede intentar aproximar, pero nunca definitivamente, con certeza, ni de manera plena. Pues así como no se pueden controlar todos los prejuicios propios para pronunciar un juicio de gusto completamente autónomo, resulta imposible considerar todas las perspectivas posibles y, consiguientemente, adoptar un modo de pensar plenamente consecuente.

A pesar de esto, al aludir a comportamientos ideales estas máximas pueden servir muy bien para orientar los propios juicios de gusto teniendo a la vista el objetivo indeterminado, y nunca plenamente alcanzable, de una confluencia en este nivel. Como ya lo sugería Hume a su manera, un juicio que muestra cierta autonomía y que, a la vez, se ha confrontado con otras perspectivas posibles sobre el asunto, puede aspirar a ser reconocido con más derecho por otros, que aquel que, por ejemplo, se ha encerrado en sus propias convicciones. La amplitud del primero y su autonomía no solo le permiten al sujeto que realiza el juicio representar otras perspectivas con las que podría llegar a coincidir, y adoptar un punto de vista consecuente que pueda sostener y defender frente a eventuales interlocutores, sino que le otorga flexibilidad a su juicio, lo dispone a reconocer que hay otros perspectivas posibles para enfocar el asunto que puede llegar a contradecir, pero también a aceptar.

3.2 ¿Una concepción alternativa de la comunicabilidad?

A través de las máximas del sentido común, con las que he tratado de desbrozar el horizonte en el podría moverse una concepción del gusto pensada en términos regulativos, se pone de ma-

7 Así, en la medida en que esta máxima se refiere a una actitud que resulta de la complementación entre la autonomía y la mentalidad amplia, se acercaría a lo que Jennifer Nedelsky ha planteado como «autonomía relacional» (2001, pp. 106-112).

nifiesto una noción de comunicabilidad distinta a la que se impone en la Tercera Crítica, pero también a la que podría plantearse desde un enfoque opuesto, que parte de una comunidad de juicios dada, que puede hallarse empíricamente. En efecto, con tales máximas se sugiere que la posibilidad de acuerdo entre los hombres no está garantizada meramente por ciertas disposiciones cognitivas o principios compartidos, ni por un consenso fáctico previo, sino que requiere de un reconocimiento de la pluralidad humana y de ciertas actitudes o comportamientos frente a esa pluralidad.

Se trata de una consideración a la que el mismo Kant alude en la *Antropología* con la noción de «pluralismo», entendiendo por este «aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrado en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo» (Antr., §2, Ak., VII, 130). Desde esta noción de «pluralismo», en contraste con la que encontramos en la Tercera Crítica, el carácter no egoísta del juicio no se hace depender de un principio *a priori* exigible de todos los sujetos, sino que se plantea como una actitud de apertura a otros puntos de vista posibles, a través de la cual el hombre como un ser que se encuentra en el mundo, como un ser que hace parte de un mundo constituido por una pluralidad de hombres, puede hacerle justicia a esta condición, sin dejarse regir tampoco por un consenso fáctico dado. Precisamente, a este modo de pensar pluralista alude el autor cada vez que se refiere al derecho de un «uso público de la razón»:

> ¡Cuánto y con qué licitud *pensaríamos* si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que *comunicar* [*mittheilen*] nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebata a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensamiento* (QOP, 179, Ak., VIII, 144).

De acuerdo con esta cita, no podríamos pensar adecuadamente si no hubiera otros a los que comunicar y con los que confrontar nuestro pensamiento. En otras palabras, no sería posible pensar en aislamiento, de modo que la interacción comunicativa

resultaría constitutiva del pensar genuino, del libre pensamiento. De ahí que en diversos contextos Kant enfatice que la exposición pública es una «piedra de toque», un criterio de validez de todos nuestros pensamientos, y en que esta es la razón más importante para defender la libertad del uso público de la razón de los ciudadanos, en calidad de doctos[8]. De ahí también que Kant insista en que la razón «no está hecha para el aislamiento sino para la comunicación» (R. 987, citado en Arendt, 1992, p. 40), y en que al pensar hay que conducirse como un ciudadano del mundo, esto es, como perteneciente a una sociedad de sujetos pensantes para los cuales resulta fundamental interactuar discursivamente.

Aunque el autor considera que la exposición pública de los propios juicios resulta saludable para todo entendimiento, como una piedra de toque subjetivamente necesaria, en los textos en los que Kant se refiere al uso público de la razón, enfatiza en que este uso es más necesario para el «pensar» (*Denken*) que para el «conocer» (*Erkennen*). En efecto, mientras que, desde el punto de vista kantiano, en el caso del conocer hay reglas o principios determinados que pueden servir de piedra de toque objetiva, de criterio de verdad y que pueden permitir forzar el acuerdo, cuando se trata de pensar —esto es, de reflexionar, de comprender, de buscar significados, y no ya de determinar las cosas conceptualmente, de medirlas en términos de verdad— no se dispone de tales criterios de objetividad. Es aquí entonces cuando el modo de pensar pluralista, cuando la exposición pública más se requiere, como piedra de toque subjetiva que puede orientar el pensamiento. Y es aquí, cuando se trata del pensar, dónde la aplicación de las máximas del

8 «Es una piedra de toque subjetivamente necesaria, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos este con el entendimiento ajeno, y no nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos públicamente con nuestra representación privada. De ahí que la prohibición de los libros que aspiran meramente a exponer opiniones teóricas […] ofenda a la Humanidad. Pues se nos despoja con ello, si no del único, empero del mayor y más fácil medio de corregir nuestros propios pensamientos, lo que se hace exponiéndolos públicamente para ver si se ajustan al entendimiento ajeno» (*Antropología*, § 53, Ak., VII, 219).

sentido común podría resultar fundamental para hacer esperable el acuerdo como posibilidad. Pues, a la luz de lo dicho en el apartado anterior, si un juicio supone el esfuerzo de controlar diversos prejuicios y factores idiosincrásicos que limitan su alcance, así como la confrontación con otras perspectivas posibles, habría razones para esperar que pudiera ser reconocido por otros interlocutores que estuvieran dispuestos a realizar un proceso de reflexión similar.

Pues bien, lo anterior se aplica perfectamente al caso de los juicios de gusto: aquí tampoco se poseen reglas determinadas, y aquí más que en otros ámbitos del pensamiento es innegable la pluralidad como un hecho que debe ser reconocido. Así, todo esto indica que la comunicabilidad del gusto, como la comunicabilidad de todas aquellas cuestiones que no pueden decidirse a través de criterios objetivos, sería algo por alcanzar que tendría que buscarse en la interacción discursiva, a través de ciertas actitudes y prácticas —como las que pueden derivarse de las máximas del sentido común lógico—, que regulen y orienten tal interacción.

3.3 Hacia una reformulación del discutir como ámbito del gusto

A lo largo de esta segunda parte de la investigación se ha puesto de manifiesto reiteradamente que una respuesta satisfactoria al problema del gusto debe mostrar por qué y en qué medida tiene sentido discutir en esta materia. Sin embargo, en este tramo textual también se ha mostrado que, con su fundamentación trascendental del gusto, Kant no ofrece una respuesta satisfactoria a este asunto.

Como se ha advertido antes, el discutir implica la posibilidad de acuerdo a través de ciertos criterios aceptables o elementos comunes, pero también supone que se trata de pautas indeterminadas y siempre revisables que no pueden permitir una convergencia plena ni definitiva y que, consiguientemente siempre dan lugar a una pluralidad de puntos de vista. Así, el discutir implica que las partes puedan alegar razones o argumentos para defender sus juicios y, también que se muestren abiertas a reconsiderar sus puntos de vista y a dejarse persuadir eventualmente por los argumentos del interlocutor.

En esa medida, Kant enfatiza acertadamente que la posibilidad de discutir implica la creencia según la cual «ha de poder contarse con fundamentos de juicio que no tienen solo validez privada» (véase CJ, §55, B233, Ak., 338). No obstante, como lo vimos antes (ver 1.1 de este capítulo), el autor omite que, al tratarse de fundamentos indeterminados, no pueden sustentar juicios definitivos, exigibles de otros, o argüibles de manera inflexible, y asume erradamente, por tanto, que el «discutir» busca, como el «disputar», «el necesario acuerdo de todos», aunque sean diversos los medios para conseguirlo. Pues si se discute es porque no se poseen criterios objetivos para respaldar el propio juicio, porque no se tiene certeza sobre la validez de aquello que justamente resulta discutible. Por otra parte, al insistir con razón en que no hay argumentos probatorios para defender el propio juicio de gusto, Kant excluye —lo que resulta cuestionable— que cualquier tipo de argumentos tenga cabida en este caso, como si solo hubiera argumentos probatorios y como si el gusto fuera impermeable a toda interacción discursiva (ver cap. VI, apartado 2). Esto, sin embargo, tomado a la luz de lo dicho, solo puede significar que al discutir busco el necesario acuerdo de todos, exijo que deban estar de acuerdo conmigo, respaldándome únicamente en la convicción de que mi juicio ha de basarse en un fundamento común (como el que Kant pretende encontrar en un sentido común estético), que no se puede alegar argumentativamente. Así, cada cual insistiría en que su juicio tendría que ser aceptado por todos los demás, mostrándose impermeable a cualquier interacción dialógica. Pero este diálogo entre sordos difícilmente puede considerarse como una auténtica discusión.

En cambio, si en contrate con la anterior perspectiva, se piensa que lo que permite el discutir es una expectativa de acuerdo que alberga el que discute, la discusión cobraría más sentido. Esa expectativa supone que tengo razones, aunque indeterminadas e indemostrables, para esperar que otros puedan coincidir conmigo y que, al confrontarme con otros, tengo que actuar en consonancia con esa expectativa, adoptando actitudes y comportamientos que hagan esperable la convergencia entre una pluralidad de perspectivas. Asimismo, esta expectativa de acuerdo tendría que incluir

que estoy dispuesto a someter mi juicio a discusión. Y esto supone el reconocimiento de que puede haber otros puntos de vista igualmente aceptables, que podrían hacerme confirmar mi juicio pero también reconsiderarlo o, eventualmente, rechazarlo. En efecto, sin tal reconocimiento la expectativa de acuerdo no sería más que la convicción infundada de que el otro tiene que asumir mi perspectiva. Y no puede haber discusión genuina si no se reconoce en el otro un punto de vista que merece ser escuchado, que tiene algo que decir; como lo destaca Gadamer: el «ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar a hacer valer por sí mismos lo extraño y adverso» (Gadamer, 1977, pp. 465 y 390).

Ahora bien, una posible objeción a esta interpretación podría cuestionar que, desde ella, el sentido común estético termine reemplazándose por el sentido común lógico, y que la posibilidad de acuerdo en cuestiones de gusto se plantee no ya en términos estéticos —en el nivel del sentimiento—, sino en términos discursivos. Empero, esta eventual objeción pierde de vista que al comprender el sentido común estético como la idea de una posible confluencia interhumana en el modo de sentir, y no como una capacidad que nos permite sentir en comunidad con otros, se cuestiona justamente el que esa confluencia pueda conseguirse inmediatamente. De esta forma, se propone que la convergencia en el modo de sentir se tome como un objetivo indeterminado, al que podemos aspirar participando de ciertos procesos de reflexión que suponen la interacción discursiva. Esto ciertamente implica cuestionar que los asuntos de gusto, en tanto estéticos, no puedan hacer parte de la urdimbre de interlocución y, consiguientemente, supone aceptar que el acuerdo en este ámbito, como el de todas las cuestiones discutibles, solo puede intentar conseguirse en la interacción discursiva. Pero esto implica también admitir que hay argumentos no demostrativos o probatorios que pueden incidir sobre nuestra forma de sentir; que los sentimientos, después de todo, no son sordos a toda posible argumentación[9]. De modo que, como ya podía entreverse a partir de

9 Como ejemplo de esto puede pensarse en la situación de una primera

las reflexiones de Hume (ver cap. II, apartado 4), el acuerdo esperable en asuntos de gusto dependería de la relación compleja que puede darse entre sentimientos, juicios y formación.

Así, todo esto indica que el gusto debe considerarse como «siempre en formación y abierto», y que el consenso en este caso solo puede buscarse como posibilidad, como algo nunca plenamente realizable ni de manera definitiva.

---

aproximación a manifestaciones estéticas en la que estas resultan indiferentes, rechazables o inaceptables para un espectador, pero que tras un periodo de formación pueden despertar su aceptación e incluso su conmoción, su admiración, etc. Desafortunadamente, esta relación entre sentimientos y argumentos no puede tematizarse en este trabajo pero puede ser un camino fructífero para reflexionar sobre la dimensión discursiva del juicio de gusto.

Conclusiones generales

Lo propio de la cultura está en la posibilidad de
pensar junto a otros «sin la compulsión de ser iguales»
(Richard Sennett, 1992, p. 255).

La crítica de Gadamer a la estética kantiana con la que empezamos este escrito, puede servir como punto de partida para derivar nuestras conclusiones generales (ver cap. 1). En las páginas anteriores se ha puesto de manifiesto que la tentativa de desvincular la comunicabilidad del gusto de un trasfondo comunitario no se encuentra únicamente en la Tercera Crítica de Kant, sino que se trata de un esfuerzo que emprenden diversos autores de la época y que, en principio, resulta consecuente con el reconocimiento del carácter plural y policontextual de las sociedades modernas. Cuando el espacio público se amplía y entran a formar parte de éste identidades culturales diversas, no hay propiamente un trasfondo común que funde la comunidad, sino que justamente ese trasfondo, esa comunidad y la comunicabilidad entre los diversos puntos de vista que emergen en ella, es algo que no está dado de antemano sino algo que hay que posibilitar. En esa medida, un gusto abierto a considerar distintas perspectivas culturales no puede concebirse como la capacidad de juzgar según las opiniones y creencias de una comunidad determinada, ni la comunicabilidad de sus juicios puede identificarse con una «realidad que puede hallarse empíricamente u operarse concretamente» (Esposito, 2003, p. 140), al modo de un Gracián (ver cap. 1, apartado 3). Además, cuando se juzga de acuerdo con una unidad previa no hay propia-

mente reconocimiento de la pluralidad de perspectivas posibles, puesto que «cada cual solo halla en el otro un espejo» en el cual reconocerse y afirmarse (véase Young, 1996, p. 125).

Como alternativa a este enfoque, según se mostró en las páginas anteriores, la mayor parte de los autores del siglo XVIII, incluido Kant, tienden a pensar que el gusto es una capacidad autónoma que puede pretender e incluso exigir el asentimiento de todos los hombres, en tanto que se funda en estructuras subjetivas comunes (bien sea esto un sentido común interno, como en el caso de Hutcheson; bien sea una disposición fisiológica que funciona uniformemente en los diversos sujetos, como en el caso de Burke; bien sea un sentido común estético que depende de capacidades cognitivas indispensables, como en Kant), con las que todos tendrían que concordar. De esta forma, se piensa que las diferencias de opiniones en asuntos estéticos se podrían eliminar si todos los sujetos pudieran abstraer de sus condicionamientos privados o idiosincrásicos, así como de sus prejuicios culturales, para dejar actualizar o desarrollar ese punto de vista universal que estaría dado con las disposiciones cognitivas. Así, como en el caso de los juicios de conocimiento y de los juicios morales, se asume que hay una única perspectiva con la que todos deberían corresponder, de modo que la pluralidad de opiniones sobre un mismo asunto se concibe como una eventualidad desafortunada que debería ser superada.

El problema es que, cuando se consideran los mismos presupuestos kantianos, se pone de manifiesto que, mientras que en el caso de los juicios de conocimiento y de la moral habría criterios objetivos que garantizarían la convergencia de opiniones en una única perspectiva, en el caso de los juicios de gusto no se poseen ni pueden poseerse tales criterios. De ahí que el mismo Kant enfatice que tales juicios no se pueden forzar a través de argumentos probatorios y, por lo tanto, que no se puede disputar sobre ellos sino solo discutir. Pero al reconocer esto debería aceptarse también, como lo hace Hume, que en cuestiones de gusto no cabe exigir el asentimiento sino solo solicitarlo, y que la pluralidad de perspectivas posibles y, con esto, la posibilidad de disenso, no es eliminable de este ámbito. No obstante, según se mostró en el transcurso de la investi-

gación, el reconocimiento del carácter discutible y no disputable del juicio de gusto no trae consigo estas implicaciones. Al contrario, Kant insiste en comprender su pretensión de validez intersubjetiva en términos de una exigencia, en parte por una comprensión inadecuada de lo que supone el carácter discutible del juicio en cuestión (ver cap. VII, 1.1 y 3.3), y en parte por concebirlo por analogía al juicio de conocimiento (ver cap. VI, especialmente, 1.3), a pesar de que no deja de distinguirlos. Se trata, sin embargo, de una exigencia que, como vimos en lo anterior, no logra justificar.

Por otra parte, desde esta tentativa de justificación se insiste en que el carácter estético del juicio de gusto y la autonomía que lo caracteriza excluye que cualquier tipo de argumentos, y no solo argumentos demostrativos o probatorios, puedan tener incidencia en las valoraciones estéticas. Así, la autonomía de estos juicios y su comunicabilidad se desvinculan de la urdimbre de interlocución y de toda forma de interacción comunicativa. Pero esto, como se anotó antes (ver cap. VI, apartado 2), difícilmente puede hablar a favor del carácter discutible de los juicios de gusto. En esa medida, no considero que pueda concluirse, como propone Guyer, que la perspectiva dominante en la Tercera Crítica logre mostrar que el juicio de gusto es «una materia adecuada para el *discurso* público» (véase 1979, p. 329), o un asunto que pueda ser objeto de una «confrontación racional» o, en general, de una auténtica discusión (véase Guyer, 1979, p. 350).

A la luz de las anteriores consideraciones puede decirse que la limitación de la perspectiva dominante en la *Crítica de la facultad de juzgar* no reside en despojar al juicio de gusto de su trasfondo comunitario, como lo considera Gadamer, sino en asumir que la única alternativa frente a esto es que se funde en una capacidad constitutiva del ánimo humano, exigible de todos los sujetos y en virtud de la cual la interacción discursiva se considera prescindible[1].

1 De esta forma sugiero que la crítica de Gadamer a la estética kantiana supone un comunitarismo que considero anacrónico. Pero esto no significa que plantee que la propuesta general de Gadamer en *Verdad y método* se adhiera del todo a un tal comunitarismo. De hecho, su idea de una «fusión de horizontes» puede dar pistas para concebir un consenso que no supone

Sin embargo, frente a estas alternativas, la propuesta de Hume permitió poner de manifiesto una tercera posibilidad desde la cual el consenso no se identifica con un acuerdo fáctico garantizado por los valores de una determinada comunidad de tradición, ni con una exigencia fundamentable en disposiciones subjetivas compartidas, sino que se plantea como una expectativa de asentimiento que le otorga sentido al discutir en esta materia. Esta aspiración, como se mostró antes, ciertamente supone que perspectivas culturales diversas puedan llegar a adoptar actitudes y prácticas que permitan su mutuo entendimiento. Pero lo distintivo de este punto de vista es que no se trata de elementos que hagan explícito un consenso dado de antemano, o que permitan actualizar un punto de vista universal o suprapersonal más allá de las diferencias, sino de prácticas y actitudes que apuntan y que se requieren, sobre todo, para construir acuerdos aún inexistentes.

Se trata de una alternativa que, aunque no es la dominante en la Tercera Crítica, en todo caso no se encuentra ausente de ella ni de otros planteamientos kantianos. En efecto, cuando se considera la posibilidad de que el principio del gusto no se conciba en términos constitutivos sino regulativos, cuando se intenta iluminar el ámbito del gusto a través de las máximas del sentido común lógico, y cuando se asume en serio la idea del pluralismo en el modo de pensar que se encuentra en la *Antropología*, el acuerdo puede concebirse como un ideal, es decir, como algo por alcanzar nunca plenamente realizable, que orienta el propio juicio y le dicta ciertas actitudes y prácticas a seguir. Se trata, como se indicó al concluir la segunda parte (ver cap. VII, apartado 3), de prácticas y actitudes que subrayan la im-

meramente una unidad previa, un trasfondo de tradición cerrado, sino una unidad dinámica y abierta (véase Gadamer, 1977, pp. 374-377 y 309-312). En efecto, como lo destaca Taylor, «la fusión de horizontes opera mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, a través de los cuales podemos articular estos nuevos contrastes», y permite una «transformación de nuestros esquemas» a través del estudio del otro, al aproximarnos a lo que nos parece ajeno y extraño (Taylor, 1997, p. 329). De la mano con esto, rescato así mismo que Gadamer proponga pensar la comprensión del otro (sean textos, opiniones, juicios, etc.), a través del modelo de la conversación, del movimiento del diálogo (Gadamer, 1977, pp. 461-468, 660-661 y 387-393).

portancia de pensar la autonomía en términos relacionales; esto es, como una autonomía no desvinculada, abierta a la confrontación de diversos puntos de vista posibles y que toma, por tanto, la idea de que requerimos de los otros para pensar como uno de sus principios orientadores. Retomando palabras del mismo Kant: «¡cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos!» (QOP, 179, AK., VIII, 144).

Esta concepción del consenso como posibilidad abierta, nunca plenamente realizable, y de la autonomía en términos relacionales también puede arrojar luz sobre otra limitación que hemos encontrado a lo largo de esta investigación. Se trata de la relación que el juicio de gusto puede guardar con un contexto cultural dado. Como se puso de manifiesto en lo anterior, la propuesta de Kant, así como la de Hutcheson y la de Burke, insiste en desvincular al juicio de gusto de todo contexto, de toda forma de vida determinada, al afirmar su autonomía y su presunta universalidad. No obstante, vimos también que, por la puerta de atrás, estas teorías asumen presupuestos identificables con modelos estéticos determinados (ver cap. II, 2.3 y cap. VI, apartado 3). De modo que, a pesar de sus pretensiones, terminan mostrando que las valoraciones estéticas se encuentran arraigadas en determinadas formas de vida, y están fuertemente conectadas con aquellos valores mayores en los que los individuos de una cultura se reconocen. Empero, al concebir el consenso en el ámbito estético como una expectativa de acuerdo entre puntos de vista diversos, tanto al interior de una misma cultura como entre culturas distintas, puede enfatizarse que las opiniones estéticas deben asumirse como *opiniones* y, por tanto, como asunciones revisables que deben estar abiertas a confrontarse, e incluso a transformarse, en la misma interacción discursiva.

De esta forma, en contraste con los puntos de vistas universalistas, se acepta que la comunicabilidad del gusto no puede abstraer de los contextos culturales, aunque, en contraste con las perspectivas comunitaristas, las identidades culturales no se toman como identidades fijas, sino como modos de ser cuya autocomprensión puede conformarse, iluminarse y transformarse en la exposición

ante otros. En esa medida, lo que deja abierta la posibilidad de consenso en este caso no es meramente el descubrimiento de lo propio, de aquello que, más allá de las diferencias, se comparte, sino la disposición al diálogo y la expectativa de acuerdo que la acompaña. Y esto incluye una disposición a considerar el asunto desde diversos ángulos, a sopesar la propia perspectiva desde los distintos puntos de vista en conflicto y a reconocer que la propia opinión se puede transformar en el encuentro con los demás. Esto ciertamente no excluye que en muchos casos el acuerdo pueda alcanzarse cuando los interlocutores logran hacer explícito lo que se encuentra latente en acuerdos previos; o cuando en el mismo diálogo pueden encontrar una perspectiva más amplia para enfocar la cuestión que puede comprender los puntos de vista enfrentados. Pero hay que aceptar también que en otros casos, la confrontación con el otro puede llevar a ampliar el propio horizonte de interpretación para identificar prejuicios incontrolados, o para cuestionar y reconsiderar categorías, modos de pensar y valoraciones culturalmente arraigadas. Desde esta perspectiva, se enfatiza entonces que el mutuo entendimiento no tiene que implicar una mutua identificación, ni tiene que significar que las personas han trascendido lo que las diferencia y divide, para adoptar las mismas opiniones y creencias o acoger los mismos principios o justificaciones.

Ahora bien, estas consideraciones sobre la comunicabilidad del gusto pueden resultar significativas para pensar en el problema del «ser en común» en sociedades plurales como las contemporáneas, según se anunciaba en el capítulo I.

Si se acepta que en realidades policontextuales no hay un único trasfondo ético o forma de vida aceptada, no cabe partir de determinados elementos comunitarios para resolver conflictos o diferencias profundas. No, a menos que se quiera defender una política que en nombre de una unidad cultural, étnica o racial pretenda desconocer, reducir o eliminar las diferencias culturales existentes, para reconstruir y volver a realizar «la comunidad perdida»; una política cuyas consecuencias nefastas se han desplegado a lo largo del siglo XX y se hacen aún visibles en todo tipo de movimientos nacionalistas.

Por otra parte, si se reconoce que en los asuntos que se relacionan con «el ser en común» o si se quiere, en los asuntos estrictamente políticos, no siempre tienen cabida criterios objetivos (técnico-científicos o morales) que todas las partes implicadas puedan aceptar, entonces, en tales casos no puede exigirse que las partes converjan, al desplazarse desde su posiciones diversas, hacia un único punto de vista universal que debería ser reconocido por todas. No, a menos que en nombre de una idea de humanidad, que en el fondo solo puede representar a una determinada identidad cultural, se pretenda excluir como «bárbaros», «incivilizados», irracionales o no racionales, a aquellos que difieren y no se dejan comprender bajo ese único punto de vista, presuntamente universal.

Si, en contraste con tales alternativas, se acepta que «el ser en común» no es una realidad dada con un consenso fáctico, ni algo que pueda asumirse apelando a principios universales; y, si se admite que los juicios estrictamente políticos no son comprensibles desde el modelo de verdad porque no hay criterios definitivos, universales o necesarios para zanjarlos; entonces debe aceptarse también que tales juicios no pueden exigir u obligar el asentimiento, sino que tendrían que solicitarlo como algo que se espera alcanzar. Así, desde este punto de vista, el «ser en común» no sería sino una expectativa, una aspiración que debería regular nuestro comportamiento y modos de pensar, y que debería sugerir ciertas actitudes y prácticas como las que pueden derivarse de las máximas del sentido común lógico y de la idea de un pensar pluralista: modos de pensar a través de los cuales diversos individuos o grupos pudieran estar dispuestos a dialogar entre sí, teniendo a la vista los asuntos que les conciernen, reconociendo respetuosamente la distancia que los separa, permitiendo la expresión de sus diversos puntos de vista, advirtiendo que sus perspectivas pueden ampliarse o transformarse en la misma interacción comunicativa, y haciendo propia la idea de que la «razón no está hecha para el aislamiento sino para la comunicación».

De esta forma, las reflexiones realizadas sobre la comunicabilidad del juicio de gusto pueden indicar que solo al pensar lo común como una aspiración nunca plenamente realizable; cuando

«lo común» deja de verse como «lo originario», «presente», «previo», «deducible», para concebirse como algo «continuamente desplazado, prorrogado, aplazado» (véase Innerarity, 2005, p. 41), solo entonces cuando «lo común» se asume como posibilidad, pueden construirse entendimientos mutuos en el reconocimiento de la pluralidad.

Bibliografía

Textos de Kant

(1902). *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften (edición digital: Warenzeichen von Karsten Worm, InfoSoftWare, Berlin, 1997).

Textos citados no incluidos en la edición digital de la Akademie

(1905). Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Paul Menzer (ed.). En *Kant's gesammelte Schriften,* vol. II. Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.

(1942). Kant's handschriftlicher Nachlass: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. En *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XX. Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.

(1905). De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio. En *Kant's gesammelte Schriften*, vol. II. Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.

(1913). Kant's handschriftlicher Nachlass: Anthropologie. Erich Adickes (ed.). *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XV. Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.

(1992). Reflexionen Kants zur Anthropologie. En *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Benno Erdmann (ed.). Neudruck der Ausgabe 1882-1884. Stuttgart: Frommann-Holzbog Verlag.

(1966). *Kant's handschriftlicher Nachlass: Vorlesungen über Logik*, Erich Adickes (ed.). En *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XXIV. Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.

Traducciones utilizadas:

[1764] (1984). *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. A. Sánchez Rivero (trad.). Madrid: Espasa Calpe.

[1770] (1961). *Disertación sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible* (versión bilingüe latín-español). Ramón Ceñal (trad.). Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.

[1781] (1998). *Crítica de la razón pura*. Pedro Ribas (trad.). Madrid: Alfaguara.

[1783] (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Mario Caimi (trad.). Buenos Aires: Ágora de ideas.

[1784] (1999). ¿Qué es la ilustración? En *En defensa de la ilustración*. Javier Alcoriza & Antonio Lastra (trads.). Barcelona: Alba.

[1785] (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. José Mardomingo (trad.). Barcelona: Ariel.

[1786] (1999). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?. En *En defensa de la ilustración*. Javier Alcoriza & Antonio Lastra (trads.). Barcelona: Alba.

[1788] (2002). *Crítica de la razón práctica*. E. Miñana y Villagrasa & Manuel García Morente (trads.). Salamanca: Sígueme.

[1790] (1981). *Crítica del juicio*. Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.

[1790] (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Pablo Oyarzún (trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.

[1790] (1952). *Critique of Judgment*. James Creed Meredith (trad.). Oxford: Clarendon Press.

[1790] (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Paul Guyer (trad.). Cambridge: Cambridge University Press.

[1790] (1999). *Critica della facoltà di giudizio*. Emilio Garroni & Hans-michael Hohenegger (trads.). Torino: Enaudi.

[1797] (1989). *La metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina. Adela Cortina & Jesús Conill (trads.). Madrid: Tecnos.

[1798] (1961). *Antropología en sentido pragmático*. José Gaos (trad.). Madrid: Alianza.

Textos fuente adicionales

Burke, E. [1757] (1998). *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. D. Womersley (ed.). London: Penguin Books.

Chesterfield. [1774] (1944). *Cartas completas*. Luis Maneiro (trad.). Buenos Aires: Albatro.

Chesterfield. [1774]. *Letters Written to His Son*. J. Dodsley (ed.). London.

Fielding, H. [1749] (1952). *Tom Jones* (vol. 37). London: Britannica Great Books.

Gracián, B. [1646] (1963). *El discreto*. Arturo del Hoyo (ed.). Madrid: Aguilar.

Gracián, B. [1647] (1960). Oráculo manual y arte de la prudencia. En *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

Hume, D. [1739-1740] (1981). *Tratado de la Naturaleza humana* (vol. II.). Felix Duque (trad.). Madrid: Editora Nacional.

Hume, D. [1757] (1985). *Of the Standard of Taste*, vol. II. Felix Duque (trad.). Madrid: Editora Nacional.

Hume, D. [1757] (1985). Of the Standard of Taste. *Essays - moral, political, literary*. Indianapolis: Liberty Fund.

Hume, D. (1989). *Sobre la norma del gusto y otros ensayos*. Teresa Beguiristáin (trad.). Barcelona: Ediciones península.

Hutcheson, F. [1725] (1993). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Lincoln-Rembrandt Publishing.

Leibniz, G. W. [1684] (1982). Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas. En *Escritos filosóficos*. Ezequiel de Olaso (trad.). Buenos Aires: Charcas.

Marivaux, Pierre. [1734] (1957). *La vie de Marianne: ou, Les aventures de madame la comtesse*. Paris: Garnier.

Rousseau, J. [1761] (1960). *Julie ou la nouvelle Héloïse*. René Pomeau (ed.). Paris: Classiques Garnier.

Rousseau, J. [1758] (1994). *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*. Quintín Calle Carabias (trad.). Madrid: Tecnos.

Rousseau, J. (1979). *Escritos de combate*. Salustiano Maso (trad.). Madrid: Alfaguara.

Smith, A. [1759] (1976). *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford University Press. Reprinted by Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Carlos Rodríguez Braun (trad.). Madrid: Alianza.

Stendhal. [1823] (1988). *Racine y Shakespeare*. Consuelo Berges (trad.). Madrid: Aguilar.

Swift, J. [1724] (1952). *Gulliver's Travels* (vol. 36). London: Britannica Great Books.

Vega, Lope de [1620-1628] (1946). Los Tellos de Meneses. En *Obras escogidas*, vol. 1. Madrid: Aguilar.

Winckelmann, J. J. [1764] (1995). *Historia del arte en la antigüedad*. Madrid: Aguilar 1995.

Bibliografía secundaria

Allison, H. (1973). *The Kant-Eberhard Controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Allison, H. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press.

Allison, H. (1998). Pleasure and Harmony in Kant's Theory of Taste: A Critique of the Causal Reading. En *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*. Herman Parret (ed.). Berlin: Walter de Gruyter.

Allison, H. (2001). *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ameriks, K. (1992). How to Save Kant's Deduction of Taste. En *Immanuel Kant. Critical Assesments*, vol. IV. London: Routledge.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Assunto, R. (1989). *Naturaleza y razón en la estética del setecientos*. Zoísmo González (trad). Madrid: Visor.

Barchana-Lorand, D. (2002). The Kantian Beautiful, or, The Utterly Useless: Prolegomena to any Future Aesthetics. *Kant-Studien, n.º 93, 2002*, 309-323.

Baum, M. (1991). Subjektivität, Allgemeinheit und Apriorität des Geschmacksurteils bei Kant. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, *n.º 39, 1991*, 272-284.

Bäumler, A. [1923] (1981). *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Beiner, R. (1983). *Political Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.

Beiner, R. & Nedelsky (comps.) (2001). *Judgment, Imagination, and Politics*. Maryland: Rowman & Littlefield.

Bencivenga, E. (1987). *Kant's Copernican Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Benett, J. (1966). *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Biemel, W. (1959). *Die Bedeutung von Kants Begründung der Aesthetik für die Philosophie der Kunst*. Köln: Kölner University Verlag.

Cabrera, I. (comp.) (1999). *Argumentos trascendentales*. México: UNAM.

Carrillo, L. (2002). *Tiempo y mundo de lo estético*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Carrol, N. (1984). Hume's Standard of Taste. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, *n.º 43*, 181-194.

Cassirer, E. (1945). *Rousseau, Kant, Goethe*. James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, & John Herman Randall Jr. (trads.). Princeton: Princeton University Press.

Cassirer, E. (1972). Los problemas fundamentales de la estética. Eugenio Ímaz (trad.). *Filosofía de la ilustración*. México: FCE.

Chadwick, R. & Cazeaux, C. (comps.) (1992). *Immanuel Kant. Critical Assesments*, vol. IV: *The Critique of judgment*. London: Routledge.

Cohen, T. & Guyer, P. (comps.) (1982). *Essays in Kant's Aesthetics*. University of Chicago Press.

Copi, I. (1962). *Introducción a la lógica*. Néstor Míguez (trad.). Buenos Aires: Editorial Universitaria.

Crawford, D. (1974). *Kant's Aesthetic Theory*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Deleu, S. (1985). Kant's Politics as an Expression of the Need for His Aesthetics. *Political Theory, vol. 13, n.º 3*, 409-429.

Deleu, S. (2005). *Un impératif de communication*. Paris: Passages - Les éditions du CERF.

Deleuze, G. (1963). *La philosophie critique de Kant*. Paris: Quadrige / PUF.

De Ternay, H. (1998). Relation du *sensus communis* du jugement esthétique avec le contrat originaire de l'humanité. En *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*. Herman Parret (ed.). Berlin: Walter de Gruyter.

Dickie, G. (1996). *The Century of Taste*. Oxford: Oxford University Press.

Dumouchel, D. (1999). *Kant et la Genèse de la subjectivité esthétique*. Vrin.

Duncan, A.R.C. (1957). *Practical Reason and Morality*. London: Thomas Nelson and sons.

Durkheim, E. (1985). *La división del trabajo social*. Carlos Posada (trad.). Bogotá: Planeta.

Durkheim, E. (1990). *Montesquieu y Rousseau precursores de la sociología*. Rubén Sierra Mejía (trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Eisler, Rudolf. (1994). *Kant - Lexicon*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.

Elias, N. (1994). *El proceso de la civilización*. Ramón García Cotarelo (trad.). México: FCE.

Esposito, R. (2003). *Communitas*. O*rigen y destino de la comunidad*. Carlo Rodolfo Molinari Marotto (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

Esser, A. (comp.). (1995). *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik*. Berlin: Akademie Verlag.

Ferrara, A. (1999). *Autenticità riflessiva*. Milano: Feltrinelli.

Ferry, L. (1993) *Homo Aestheticus*. Robert de Loaiza (trad.). Chicago: University of Chicago Press.

Fischer, J. & Maitland, J. (1992). The subjectivist Turn in Kant's Theory of Appreciation. En *Immanuel Kant. Critical Assesments*, vol. IV, 249-269. London: Routledge.

Flynn, B. (1988). Arendt's Appropriation of Kant's Theory of Judgment. *Journal of the British society for phenomenology*, 128-140.

Föster, E. (comp.) (1989). *Kant's Transcendental Deductions*. California: Stanford University Press.

Franke, U. (comp.) (2000). *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Fricke, C. (1990a). *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Fricke, C. (1990b). Explaining the Inexplicable. The Hypotheses of the Faculty of Reflective Judgement in Kant's Third Critique. *Noûs, vol. 24, n.º 1, On the Bicentenary of Immanuel Kant's Critique of Judgement*, 45-62.

Fricke, C. (2000). Freies Spiel und Form der Zweckmäßigkeit in Kants Ästhetik. Zur Frage nach dem schönen Gegenstand. En *Kants*

Schlüssel zur Kritik des Geschmacks, 45-64. Ursula Franke (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Furniss, T. (1993). *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método*. Ana Agud Aparicio & Rafael de Agapito (trad.). Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B Mohr Verlag (Paul Siebeck).

Gammon, M. (1999). Parerga and Pulchritudo Adhaerens: A reading of the Third Moment of the «Analytic of the Beautiful». *Kant-Studien, 90*, 148-167.

Gasché, R. (1998). Trascendentality, in Play. *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*. Herman Parret (ed.). Berlin: Walter de Gruyter.

Gasché, R. (2003). *The Idea of Form. Rethinking Kant's Aesthetics*. California: Stanford University Press.

Genova, A. C. (1992). Kant's complex Problem of Reflective Judgment. *Immanuel Kant. Critical Assesments*, vol. IV, 54-76. London: Routledge.

Genova, A. C. (1971). Kant's Transcendental Deduction of Aesthetic Judgments. *Journal of Aesthetics and Art Criticism, n.º 30, 1971/72*, 459-475.

Ginsborg, H. (1990). *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*. New York, London: Garland Publishing.

Ginsborg, H. (1998). Kant on the Subjectivity of Taste. En *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*. Herman Parret (ed.). Berlin: Walter de Gruyter.

Gotshalk, D. W. (1967). Form and Expression in Kant's Aesthetics. *British Journal of Aesthetics n.º 7*, 1967.

Gracyk, T. (1994). Rethinking Hume's Standard of Taste. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism n.º* 52, 169-182.

Guillermit, L. (1986). *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.

Guyer, P. (1977). Formalism and the Theory of Expression. *Kant-Studien n.º 68, heft 1*, 46-70.

Guyer, P. (1979). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.

Guyer, P. (1982). Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste. En *Essays in Kant's Aesthetics*, 21-54. Ted Cohen & Paul Guyer (eds.). Chicago: University of Chicago Press.

Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P. (1989). Psychology and the Deduction. En *Kant's Transcendental Deductions*, 47-68. Eckart Föster (ed.). California: Stanford University Press.

Guyer, P. (comp.) (1989). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Boston.

Guyer, P. (1992). Disinterestedness and Desire in Kant's Aesthetics. En *Immanuel Kant –Critical Assesments*. London: Routledge.

Guyer, P. (1994). Kant's Conception of Fine Art. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism 1994*, 175-185.

Guyer, P. (1996). *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P. (2003). Kant's Principles of Reflective Knowledge. En *Kant's Critique of the Power of Judgment*. Paul Guyer (ed.). Maryland: Rowman & Littlefield.

Habermas, J. (2002). *Historia y crítica de la opinión pública – La transformación estructural de la vida pública*. Antonio Doménech (trad.). Barcelona: Ediciones G. Gili.

Haskins, C. (1989). Kant and the Autonomy of Art. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, *vol. 47, Issue 1 Winter 1989*, 43-54.

Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Neske: Pfullingen.

Henrich, D. (1989). Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. En *Kant's Transcendental Deductions*. Eckart Föster (ed.). California: Stanford University Press.

Henrich, D. (1992). *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*. Stanford: Stanford University Press.

Hess, J. (1999). *Reconstituting the Body Politic: Enlightenment, Public Culture and the Invention of Aesthetic Autonomy*. Detroit: Wayne State University Press.

Heymann, E. (1999). *Decantaciones kantianas: trece estudios críticos y una revisión de conjunto*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Heymann, E. Retos en la interpretación de la estética kantiana. *Ideas y Valores*, *agosto 1999, n.º 110*, 57-66. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Hoyos, L. E. (2003). Trascendental. En *Cuestiones metafísicas*, 65-96. Juliana González & Eugenio Trías (eds.). Madrid: Trotta.

Imgram, D. (1988). The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard. *Review of Metaphysics 1988*, 51-77.

Innerarity, D. (2005). ¿Quiénes somos nosotros?. *Doxa*, *nº 3, mayo 2005* (pp. 33-44). Madrid.

Janaway, C. (1997). Kant's Aesthetics and the «Empty Cognitive Stock». *The Philosophical Quarterly*, *vol. 47, n.º 189 oct. 1997*, 459-476.

Jay, M. (2003). «La ideología estética» como ideología. En *Campos de fuerza*. *Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Alcira Bixio (trad.). Buenos Aires: Paidós.

Jones, P. (1976). Hume's Aesthetics Reassessed. *The Philosophical Quarterly, n.º 26, 1976*, 295-302.

Kaboré, B. (2001). Le formalism est un humanisme: retour sur les fondaments de la morale kantienne. *Kant-Studien n.º 92*, *2001*, 350-358.

Kitcher P. (1999). Echando otra ojeada a la epistemología kantiana. *Argumentos trascendentales*. Isabel Cabrera (comp.). México: UNAM.

Kivy, P. (1976). *The Seventh Sense*. New York: Burt Franklin and Co.

Kivy, P. (1995). The «Sense» of Beauty and the Sense of «Art»: Hutcheson's Place in the History and Practice of Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism, n.º 53, 1995*, 349-357.

Kivy, P. (1967). Hume's Standard of Taste: Breaking the Circle. *The British Journal of Aesthetics, 1967*, 57-66.

Kleist, E. E. (2001). *Judging Appearances: A Phenomenological Study of the Kantian Sensus Communis*. Kluwer Academic Publishers.

Kohler, G. (1980). *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung*. New York, Berlin: Kant-Studien Ergänzungheft.

Korsmeyer, C. W. (1975). Relativism and Hutcheson's Aesthetic Theory. *Journal of the History of Ideas*, *vol. 36, n.º 2, 1975*, 319-330.

Korsmeyer, C. W. (1979). The Two Beauties: A Perspective on Hutcheson's Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism, n.º 38, 1979*, 145-152.

Korsmeyer, C. W. (1976). Hume and the Foundations of Taste. *The journal of Aesthetics and Art Criticism, n.º 35, 1976*, 201-215.

Kuhlmann, W. (1996). Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik. *Kant in der Diskussion der Moderne*. Gerhard Schönrich & Yasushi Kato (eds.). Suhrkamp.

Kullenkampff, J. (1978). *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Kullenkampff, J. (1990). The Objectivity of Taste: Hume and Kant, *Nous, n.º 23, 1990*, 93-110.

Kullenkampff, J. (1995). Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis. En *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik*, 25-48. Berlin : Akademie Verlag.

Kullenkampff, J. (2000). Der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. En *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*, 29-43. Ursula Franke (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kuspit, D. (1974). A Phenomenological Interpretation of Kant's Apriori of Taste. *Philosophy and Phenomenological Research, vol. 34, n.º 4, Jun 1974*, 551-559.

Larsthomas, J-P. (1985). *De Shaftesbury a Kant*. Paris: Didier Erudition.

La Torre M. A. (1995). *L'etica nella Terza Critica: il «giudizio kantiano» e le recenti interpretazioni francesi*. Roma, Napoli, Milano: Edizioni Scientifiche Italiane.

Letocha, D. (2000). ¿Cómo definir la modernidad si aun nos gobiernan sus imperativos? *Ideas y Valores*, *n.º 12*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Longato, F. (1994). *L'argomentazione trascendentale*. Milano: Franco Angeli.

Longuenesse, B. (1988). *Kant and the Capacity to Judge*. Charles Wolfe (trad.). Princeton: Princenton University Press.

Lüthe, R. (1996). Geschmack und menschliche Natur. Aspekte der Ästhetik der Scottischen Aufklärung. En *Scottische Aufklärung: a*

Hotbed of Genius. Daniel Brühlmereir, Helmut Holzhey & Vilem Mudroch (eds.). Berlin: Akademie Verlag.

Macmillan, C. (1985). Kant's Deduction of Pure Aesthetic Judgments. *Kant-Studien*, *Heft 1, 1985*, 43-54.

Makkreel, R. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant - The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.

Makkreel, R. (1990). Tradition and Orientation in Hermeneutics: Kant vrs. Gadamer. *Research in phenomenology*, *n.º 16, 1986*, 73-85.

Maravall, J. A. (1990). *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel.

Marc-Wogau, K. (1938). *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Upsala.

Marshall, D. (1995). Arguing by analogy: Hume's Standard of Taste. *Eighteenth-Century Studies*, *vol. 28, n.º 3, Spring, 1995*, 323-343.

Mason, M. (2001). Moral prejudice and Esthetic deformity: rereading Hume's «of the Standard of Taste». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism, n.º 59, 2001*, 59-71.

Menegoni, F. (1988). *Finalità e destinazione morale nella Critica del giudizio di Kant*. Publicazioni di verifiche, 12, Istituto di filosofía dell' Università degli Studi di Padova.

Menegoni, F. (1990). L' a priori del senso commune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini. *Verifiche*, *19, n.º 1-2, 1990*, 13-50.

Menegoni, F. (1995). *Introduzione alla Critica del giudizio*. Roma: La nuova Italia Scientifica.

Mortensen, P. (1995). Francis Hutcheson and the Problem of Conspicuos Consumption. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism, n.º 53, 1995*, 155-165.

Nedelsky, J. (2001). Judgment, Diversity, and Relational Autonomy. En *Judgment, Imagination, and Politics*. Ronald Beiner & Jennifer Nedelsky (eds.). Maryland: Rowman & Littlefield, Maryland.

O'Neill, O. (2001). The Public Use of Reason. En *Judgment, Imagination, and Politics*. Ronald Beiner & Jennifer Nedelsky (eds.). Maryland: Rowman & Littlefield.

Parra, L. (1996). La recepción kantiana del *ethos* cortesano: de la ciudad barroca a la ciudad moderna. En *Pensar la ciudad*. Fabio Giraldo & Fernando Viviescas (comps.) Bogotá: Tercer Mundo.

Parra, L. (1998). Juicio de gusto y sentido común en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant. *Ideas y Valores n.º 108, diciembre de 1998*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Parra, L. (2007). *Estética y modernidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Paetzold, H. (2000). Die Bedeutung von Kants dritter Kritik für die politische Philosophie in der Postmoderne. *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*. Ursula Franke (ed.), 189-207. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Parret, H (ed.). (1998). *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Paton, H. J. (1967). *The Categorical Imperative*. London: Hutchison of London.

Paulson, R. (1956). Burke's Sublime and Representation of Revolution. En *Culture and Politics from Puritanism to the Enlightment*. Berkeley: University of California Press.

Perelman, C. (1997). *El imperio retórico*. Adolfo León Gómez Giraldo (trad.). Bogotá: Norma.

Perelman, C. (1994). *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Julia Sevilla Muñoz (trad.) Madrid: Gredos.

Pilot, H. (1990). Kant's Theory of the Autonomy of Reflective Judgment as an Ethics of Experiential Thinking. *Noûs, vol. 24, n.º 1, On the Bicentenary of Immanuel Kant's Critique of Judgement. Mar. 1990*, 111-135.

Pippin, R. (1982). *Kant's Theory of Form*. New Haven: Yale University Press.

Quintana, L. (2006a). De la unanimidad sentimental a la interacción discursiva: una interpretación de *Sobre la norma del gusto* de David Hume. *Ideas y Valores, n.º 130, abril de 2006*, 53-75. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Quintana, L. (2006b). El problema del gusto en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En: *Kant: entre sensibilidad y razón*. Luis Eduardo Hoyos, Gonzalo Serrano & Carlos Patarroyo (eds.), 167-190. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rawls, J. (1989). Themes in Kant's Moral Philosophy. En *Kant's Transcendental Deductions*. Eckart Föster (ed.), 81-113. California: Stanford University Press.

Riley, P. (1992). Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics. En *Essays on Kant's Political Philosophy*. Howard Lloyd Williams (ed.). Chicago: Chicago University Press.

Rivera de Rosales, J. (2005). Kant y Hannah Arendt. *Ideas y Valores, n.º 128, agosto de 2005*, 3-31. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rogerson, K. (1986). *The Roles of Form and Expression in Kant's Aesthetics*. University Press of America. London: Lanham.

Rogerson, K. (1988). Pleasure and Fit in Kant's Aesthetics. *Kantian Review, vol. 2, 1988*, 117-133.

Sacchi, D. (1995). *Necessità e oggettività nell' Analitica kantiana*. Milano: Vita e pensiero.

Savi, M. (1988). *Il concetto kantiano di senso commune*. Milano: Franco Angeli.

Scarre, Geoffrey (1992). Kant on Free and Dependent Beauty. En *Immanuel Kant. Critical Assesments*, vol. IV, 312-333. London: Routledge.

Sennett, R. (1992). *The Fall of the Public Man*. New York: Norton.

Serrano, G. (1995). La revolución copernicana de Kant: sentido de una analogía. En *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía. Carlos B. Gutiérrez (ed.), 449-458. Bogotá.

Schaeffer, J-M. (1999). Lo bello natural y lo bello artificial: el estatus de las bellas artes. *El arte de la edad moderna*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Scharper, Eva. (1992). Taste, Sublimity and Genius: The Aesthetics of Nature and Art. *The Cambridge Companion to Kant*. Paul Guyer (ed.), 367-393. Cambridge: Cambridge University Press.

Shelley, J. (1994). Hume's Double Standard of Taste. *The journal of Aesthetics and Art Criticism, vol. 52, n.º 4, Autumn 1994*, 437-445.

Shiner, R. (1996). Hume and the Causal Theory of Taste. *The journal of Aesthetics and Art Criticism, n.º 54 1996*, 237-248).

Simon, J. (2003). *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.

Stern, R. (comp.) (1999). *Trascendental Arguments – Problems and Prospects*. Oxford: Oxford University Press.

Stolzenberg, J. (2000). Das freie Spiel der Erkenntniskräfte. Zur Kants Theorie des Geschmacksurteils. *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*. Ursula Franke (ed.), 1-28. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Strawson, P. (1989). Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis: Comments on Henrich and Guyer. *Kant's Transcendental Deductions*. Eckart Föster (ed.), pp. 69-77. California: Stanford University Press.

Sullivan, R. (1989). *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sverdlik, S. (1986) Hume's Key and Aesthetic Rationality. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism, n.º 45, 1986*, 69-76.

Taminiaux, J. (1967). Les tensions internes de la Critique du Jugement. En *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'idealisme allemand*, 33-71. La Haye : Martinus Nijhoff.

Taminiaux, J. (1993). *Poetics, Speculation and Judgment - The Shadow of the Work of Art from Kant to Phenomenology*, 1-40. Albany: State University of New York Press.

Taylor, C. (1996). *Las fuentes del yo*. Ana Lizón (trad.). Barcelona: Paidós.

Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. Fina Birulés (trad.). Barcelona: Paidós.

Tomasi, G. (1993). *Il salvataggio kantiano della belleza*, pubblicazioni di verifiche 21. Trento.

Tonelli, G. (1954). La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft. *Revue Internationale de Philosophie, n.º 8, 1954*, 423–448.

Tönnies, F. (1991). *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Towsend, D. (1991). Lockean Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, *n.º 49, 1991*, 349-361.

Tschurenev, E. M. (1992). *Kant und Burke: Aesthetik als Theorie des Gemeinsinns*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Vaysse, J-M. (2005). *La stratégie critique de Kant*. Paris: Ellipses Edition.

Velkley, R. (1981). Gadamer and Kant: the critique of modern aesthetic consciousness in *Truth and Method*. *Interpretation, 1981*, 353-364.

Viëtor, K. (1952). Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur. *Geist und Form*. Berna: F rancke Verlag.

Vollrath, E. (1977). *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Stuttgart: Klett Verlag.

Wenzel, H-C. (2000). *Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*. Kantstudien Ergänzungshefte 137. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Westphal, K. (1997). Affinity, Idealism, and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience. *Kant-Studien n.º 88, 1997*, 139-189.

Young, I. (1996). Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Seyla Benhabib (ed.), 120-135. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Zammito, J. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.

Zangwill, N. (1995). Kant on Pleasure in the Agreeable. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, *vol. 53, n.º 2, Spring 1995*, 167-176.

Índice de nombres

Índice de materias

Gusto & comunicabilidad en la estética de Kant,
EDITADO POR EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS, FORMA PARTE DE LA BIBLIOTECA ABIERTA, COLECCIÓN GENERAL, SERIE FILOSOFÍA. EL TEXTO FUE COMPUESTO EN CARACTERES MINION Y FRUTIGER. SE UTILIZÓ PAPEL HOLMEN BOOK DE 60 GRAMOS, Y EN LA CARÁTULA, PAPEL KIMBERLY DE 220 GRAMOS. EL LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN BOGOTÁ, EN CORCAS EDITORES, EN EL 2008, AÑO DEL CUADRAGÉSIMO SEGUNDO ANIVERSARIO DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA.

